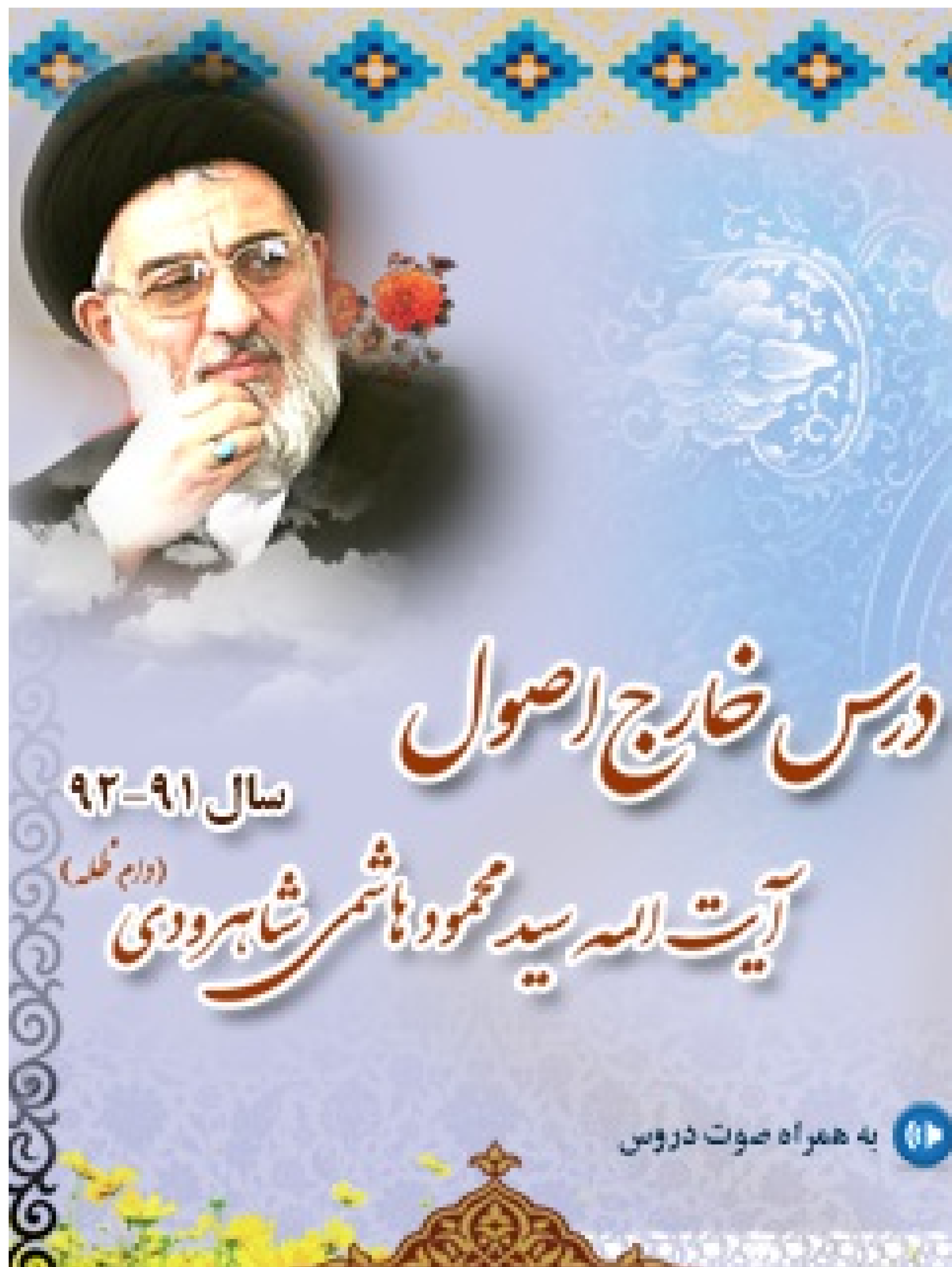

درس خارج اصول
سال ۹۱-۹۲
آیت الله سید محمود هاشمی شاهرودی (دام ظله)
به همراه صوت دروس

بسم الله الرحمن الرحیم

درس خارج اصول آیت الله سید محمود هاشمی شاهرودی سال ۹۱-۹۲

نویسنده:

آیت الله العظمی محمود هاشمی شاهرودی

ناشر چاپی:

سایت مدرسه فقاهت

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

درس خارج اصول آیت الله سید محمود هاشمی شاهرودی سال ۹۱-۹۲

مشخصات کتاب

سرشناسه:هاشمی شاهرودی ،سید محمود، ۱۳۲۸

عنوان و نام پدیدآور:درس خارج اصول آیت الله سید محمود هاشمی شاهرودی سال ۹۱-۹۲/ سید محمود هاشمی شاهرودی .

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی : سایت مدرسه فقاهت

مشخصات نشر دیجیتالی:اصفهان:مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان ، ۱۳۹۴.

مشخصات ظاهری:نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع: خارج اصول

ثمره بحث مقدمه واجب (۹۱/۰۶/۲۵)

.Your browser does not support the audio tag

بسم الله الرحمن الرحیم

جهات عمده و مقدمات بحث مقدمه واجب را قبل از تعطیلی تبیین کردیم و تمام شد و دو جهت مهم باقی ماند.

جهت اول در ثمره این بحث است که این بحث در فقه، در کجا مؤثر است و چه ثمره فقهی بر آن بار است تا این که از مسائل علم اصول قرار بگیرد چون یکی از شرائط اصولی بودن مساله این بود که در طریق استنباط حکم شرعی قرار بگیرد.

جهت دوم هم در اصل اثبات ملازمه است که آیا دلیلی بر ملازمه بین وجوب نفسی و وجوب غیری مقدمه هست یا خیر؟

۱ ـ اما بحث اول که امروز وارد آن می شویم که اگر به دلیلی که بعد می آید وجوب ثابت شد آیا در طریق استنباط حکم شرعی فرعی قرار می گیرد یا یک بحث مقدماتی است و میزان و ضابطه اصولی بودن بر آن منطبق نیست البته ثمره ای که باید بار شود به این نیست که صرفاً یک اثر فقهی داشته باشد مثلاً این که گفته می شود اگر طهارات ثلاث واجب باشد ـ از آنجا که اخذ اجرت بر واجبات حرام و باطل است ـ اخذ اجرت بر طهارت باطل است و یا موجب وفای به نذر کسی که نذر کرده واجبی را انجام دهد می شود و امثال اینها، زیرا که اینگونه ثمره ها ثمرات تطبیقی است و کافی نیست زیرا که در اینجا وجوب مقدمه، مصداق یک حکم دیگری قرار می گیرد و موضوع و صغرای حکم شرعی فرعی دیگری را تشکیل می دهد و در طریق اثبات حکم کلی در شبهه حکمی قرار نمی گیرد و در حقیقت، حکم شرعی جدیدی را از ملازمه استفاده نکردیم و

ممکن است این قبیل اثر در هر بحثی موجود باشد لا اقل از این که آن بحث مصداق جواز اسناد و صدق و حرمت کذب قرار گیرد بلکه قبلاً- گفته شد که میزان اصولی بودن آن است که: قاعده اصولی، در طریق استنباط حکم شرعی کلی در شبهه حکمی قرار بگیرد مثلاً- وقتی می گوییم امر ظاهر در وجوب است بعد امری که در روایات می آید کبرای وجوب فعلی را اثبات می کند همچنین باقی مسائل اصولی در طریق استنباط احکام فرعی در شبهه حکمیه قرار می گیرند ولی اثر ذکر شده تطبیقی است.

ص: ۱

نظر برخی از اصولیین

برخی ـ مانند صاحب کفایه ـ گفته اند که خود وجوب مقدمه را اثر شرعی فرعی قرار می دهیم و می گوییم ما در ملازمه بحث می کنیم و وقتی که ملازمه ثابت شود نتیجه این می شود که طهارت ـ از برای نماز مثلًا ـ واجب به وجوب غیری است و خود این وجوب حکم شرعی کلی و در شبهه حکمیه است و اگر ملازمه را قائل نشدیم پس طهارات برای نماز واجب شرعی نیست و تنها وجوب عقلی دارد پس قاعده ملازمه، مساله اصولی است چون که در طریق اثبات وجوب شرعی غیری مقدمه هر واجب نفسی قرار می گیرد.

اشکال

این بیان را هم رد کرده اند و گفته اند درست است که بحث از ملازمه بین وجوب نفسی و وجوب غیری، وجوب غیری کلی هر مقدمه ای را اثبات می کند ولی این حکم شرعی در این جا و همچنین حرمت ضد در بحث ضد که بنابر استلزام ثابت می شود کافی نیست تا مسأله ملازمه را مسأله اصولی قرار دهد چون درست است که خود وجوب غیری مقدمه هر واجب یا حرمت ضد آن یک حکم شرعی کلی است ولی این حکم شرعی غیری است و احکام غیری تنجیز و تعذیر ندارند و منجزیت و یا عصیان اضافی بر منجزیت واجب نفسی ایجاد نمی کنند و حکمی که منجز و معذر نباشد از موضوع و دائره علم فقه خارج است و موضوع علم فقه ـ که علم اصول مقدمه آن است ـ آن دسته از احکام تکلیفی است که بر مکلفین منجزیت و معذریت داشته باشند و وجوب یا حرمتی که مخالفتش عصیانی را ایجاد نمی کند و موافقتش اطاعتی نیست خارج از دائره احکام تکلیفی در فقه است و چون که منجزیت و معذریت تنها برای حکم تکلیفی نفسی است پس بحث وجوب غیری مقدمه واجب و یا حرمت ضد واجب خارج از هدف فقیه و علم فقه است ولذا بعضی از اصولیین این دو مطلب را جمع کرده اند.

ص: ۲

آنها گفته اند که حالاـ که نه وجوب غیری مقدمه واجب حکم فقهی است ونه ثمراتی که تطبیقی است و بعضاً بر آن بار می شود مثل حرمت اخذ اجرت کافی است از برای ثمره ای که برای مسأله اصولی لازم داریم پس این مسأله اثر و ثمره اصولی ندارد و معیار و ضابطه اصولی بودن بر آن منطبق نیست .

پاسخ اشکال

برخی سعی کرده اند این اشکال را پاسخ دهند و ثمره را صحت و عدم صحت عبادتی که ضد واجب دیگری قرار می گیرد قرار داده اند البته بنابر این که ترک أحد الضدین مقدمه برای ضد دیگر باشد و یا بنابر این که واجبی متوقف شود بر ترک واجب عبادی دیگری که در این صورت بنابر وجوب مقدمه ترک آن عبادت واجب می شود و فعلش که ضد عام آن است حرام می شود و در نتیجه عبادت باطل خواهد شد زیرا که نهی در عبادات موجب فساد است.

نقد پاسخ

این پاسخ نیز صحیح نیست زیرا که نه مقدمیت ترک ضد از برای ضد دیگر صحیح است و نه این که نهی غیری از عبادت موجب فساد است .

پاسخ صحیح

بحث وجوب مقدمه و به تعبیر دقیق تر بحث ملازمه بین دو وجوب شرعی نفسی و غیری (که به هر دو تعبیر بحث مقدمه واجب طرح شده است و از نظر روح فرقی ندارد) ضابطه اصولی بودن را دارا می باشد و ثمره اصولی را در بر دارد یعنی بنابر قول به وجوب مقدمه می توان ثمره فقهی و حکم شرعی قابل تنجیز و تعذیر در شبهه حکمی استفاده کرد که همین میزان اصولیّت بحث است و آن بدین گونه است که اگر در جایی که حرامی مقدمه واجبی قرار می گیرد قائل نشدیم به وجوب مقدمه میان وجوب نفسی ذی المقدمه و حرمت مقدمه اش، تنافی و تعارض شکل نمی گیرد و از باب تزاحم می گردد چون در دو موضوع است مثل جائی که دو واجب با هم متضاد بوده و تزاحم دارند مثل وجوب ازاله نجاست از مجلس و نماز در یک زمان و این دو حکم قابل اجتماع می باشند و هر کدام اهم باشد، در باب امتثال بر دیگری مقدم می شود و اگر با هم مساوی باشند تخییر ثابت می شود و با هم تعارضی ندارد اما اگر قائل به وجوب مقدمه شدیم چون وجوب غیری از وجوب ذی المقدمه مترشّح شده و بر مقدمه قرار می گیرد و از آنجا که مقدمه حرام است در نتیجه اجتماع وجوب و حرمت شکل می گیرد و ممکن نیست اجتماع وجوب با حرمت ــ حتی اگر وجوب غیری هم باشد ــ زیرا وجوب غیری هم حب و اراده در نفس مولاـ می باشد که با حرمت و مبغوضیت قابل جمع نیست یعنی وجوب غیری با این که منجز نیست این خصوصیت را داراست که قابل جمع با حرمت در مبادی نیست چون پشت آن، اراده مولاـ وجود دارد ولو اراده ای که تنجیز و تعذیر نمی آورد و این حب غیری با بغض نفسی قابل جمع نیست و مصداق بحث اجتماع و امر و نهی می شود و آن بحث ثمره اصولی دارد و ما در بحث اجتماع خواهیم گفت که بنابر امتناع بین دو دلیل امر و نهی، تعارض و تنافی شکل می گیرد چه هر دو توصلی باشند و یا تعبدی و یا متفاوت و دیگر تزاحم نیست و تزاحم جائی است که وجوب به مقدمه حرام سرایت نکند و قبلاً هم گفتیم که وجوب غیری روی معنون و عنوان واقعی مقدمه می رود که اگر همان عنوان هم حرام باشد در این جا همه قائل

به امتناع هستند و قائلین به جواز در جائی قائل به جواز می باشند که دو عنوان در کار باشد .

ص: ۳

پس اگر قائل به وجوب مقدمه شدیم در فرض وحدت عنوان حرام و واجب غیری و یا در فرض تعدد عنوان بنابر امتناع میان دو دلیل وجوب نفسی ذی المقدمه و حرمت مقدمه اش تعارض و شکل می گیرد و باید یا حرمت نفسی مقدمه از بین برود و یا وجوب نفسی ذی المقدمه و یا هر دو تعارض کرده و تساقط کنند و این ها حکم تنجیزی و تعذیری هستند.

پس ثمره بحث ملازمه رسیدن به این تعارض است که در مواردی که مقدمه واجبی فی نفسه حرام باشد (مانند مثال نجات غریق از طریق مغصوب) در اینجا دلیل حرمت مقدمه و دلیل وجوب نفسی ذی المقدمه بنابر عدم وجوب مقدمه با یکدیگر تعارض ندارند بلکه دو تکلیف با هم تزاحم دارند و بنابر وجوب مقدمه دو دلیل با یکدیگر تعارض خواهند داشت که در نتیجه آن دو حکم نفسی هر دو و یا یکی از آنها ساقط خواهند شد و این نتیجه ثمره اصولی است زیرا که یکی از آن دو حکم منجز و نفسی و یا هر دو را مقید می سازد بنابر این لازمه قول به وجوب مقدمه و امتناع اجتماع تعارض بین دو حکم نفسی است و بنابر عدم ملازمه این تعارض شکل نمی گیرد.

به عبارت مختصرتر بحث مقدمه واجب بنابر ملازمه، صغرای مسأله اصولی دیگری که بحث اجتماع أمر و نهی است را منقّح می سازد که آن بحث، ثمره اصولی دارد و مسأله ملازمه همانند مسأله ظهور أمر در وجوب است که صغرای مسأله اصولی حجيّت ظهور را منقح می سازد و در اصولیت مسأله اصولی لازم نیست که کبرای قیاس استنباط باشد چنانکه به تفصیل در جای خود گذشت.

ص: ۴

بنابر این اینکه گفته شده است بحث وجوب مقدمه ثمره ندارد درست نیست و ضابطه اصولی بودن را داراست و در این رابطه لازم نیست که بگوییم آن مقدمه عبادی باشد یا توصلی، و توصلی هم باشد تعارض شکل می گیرد و توضیح بیشتر این بحث خواهد آمد.

دسته بندی ثمرات ادعایی (۹۱/۰۶/۲۶)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در ثمره بحث وجوب مقدمه واجب بود و عرض شد در این جا ثمراتی ذکر شده است که می شود این ها را دسته بندی کرد.

۱ ـ دسته اول ثمراتی است که در کلمات اصولیین ذکر شده است که از آن ها به ثمرات فقهی تطبیقی تعبیر می کنیم مثلاً اگر مقدمه واجب باشد چون که اخذ اجرت بر واجبات حرام و باطل است پس اخذ اجرت بر مقدمه واجبی نیز باطل و حرام می شود یا اگر کسی نذر کرده باشد که یک واجب را انجام دهد اگر مقدمه واجب باشد و مثلاً وضو گرفت وفای به نذر شده است یا در بحث فسق گفته اند اگر دو معصیت صغیره انجام گیرد اصرار بر صغیره است و اصرار بر صغیره، کبیره و فسق است و بنابر وجوب مقدمه اگر مکلف مقدمه و ذی المقدمه را با هم ترک کند اصرار بر صغیره صدق می کند و فاسق می شود چون دو واجب شرعی را ترک کرده است و اصرار بر صغیره شکل گرفته است و از این قبیل مثال ها زده اند و به عنوان ثمره بحث وجوب مقدمه یاد کرده اند که دیروز عرض شد این قبیل ثمرات مسأله را اصولی نمی کند و این ها ثمرات فقهی تطبیقی هستند و در طریق رسیدن به حکم کلی در شبهه حکمی قرار نگرفته است و حکمی را توسعه یا تضییق نمی دهد و در طریق اثبات جعلی و یا توسعه آن قرار نمی گیرد بلکه مصداقی از مصادیق حکم دیگری را مشخص می کند و این شبهه حکمیه نیست و چنین ثمره ای ثمره، اصولی نیست زیرا که مسأله اصولی لازم است در طریق اثبات جعل یا سعه یا ضیق یک جعلی قرار بگیرد و در غیر این صورت مسأله اصولی نیست و این مثال ها ایجاد صغرای یک حکم ثابت دیگری است و بدین گونه هر مسأله ای، می توان ایجاد صغری کند مثلاً اخبار از مجیء زید اگر درست باشد مصداق صدق است و اخبار از آن جائز است و الا مصداق کذب است و اخبار به آن حرام است.

ص: ۵

علاوه بر این که خود این ثمره های ذکر شده هم درست نیست و مثلاً بحث کرده اند و می گویند اخذ اجرت بر واجبات، صحیح هم نباشد شامل واجب غیری هم نمی شود و این بحث ها فقهی است و خیلی از این بحث ها درست هم هست و اگر قائل به وجوب مقدمه هم شویم بازهم حرمت اخذ اجرت بر واجبات شامل واجب غیری نمی شود و یا مصداق و فای به نذر قرار نمی گیرد یا باعث فسق نمی شود ولی این ها بحث فقهی است و ما وارد آنها نمی شویم و اشکالات هم وارد نباشد باعث اصولی شدن مسأله مقدمه نمی شود پس باید این دسته از ثمرات ذکر شده از بحث بیرون باشد.

۲ ـ دسته دوم کلام صاحب کفایه است که خود وجوب مقدمه شرعاً ثمره است چون اگر گفتیم ملازمه هست منظورمان اثبات وجوب شرعی است نه عقلی و وجوب شرعی که مربوط به شارع است حکمی است از شارع و کلی و در شبهه حکمی

هم می باشد و این خودش جعل شرعی یا مبادی جعل و حکم شرعی کلی است و این کافی است تا مسأله ملازمه را اصولی کند.

این هم یک بیان است که قبلاً عرض شد چون این حکم غیری است و حکم غیری تنجیز و تعذیر ندارد خارج از مقصود فقها و فقه است و فقه از حکم تکلیفی منجز و یا معذر بحث می کند و حکمی که قابل تنجیز و تعذیر نیست و قابل اطاعت و عصیان نیست موضوع احکام تکلیفی فقهی قرار نمی گیرد و فقه از آن بحث نمی کند.

ص: ۶

۳ ــ برخی باز نوع سوم ثمره را ذکر کرده اند و گفته اند اگر مقدمه واجب باشد به وجوب غیری ثمره اش این است که مکلف می تواند در جایی که آن مقدمه عبادی باشد آن وجوب غیری را قصد بکند زیرا که از برای عبادیت نیاز به قصد امر دارد و اگر آن مقدمه وجوب شرعی داشت می تواند به قصد وجوب شرعی غیری، قصد امتثال بکند و این مقرب می باشد و نیاز به قصد امر نفسی دیگری ندارد که سراغ آن برویم پس ثمره این است که از راه این امر غیری عبادیت طهارات ثلاث مثلاً، ثابت می شود.

این ثمره هم درست نیست چون اولاً: در بحث قربیت طهارات ثلاث مفصل گذشت که امر غیری هم داشته باشیم قربی نیست چون منجز و معذر نیست و همانگونه که وجوب غیری اطاعت و عصیان ندارد قصد قربت هم با آن حاصل نمی شود و به عبارت دیگر وجوب غیری هم منجز و معذر نیست و هم مقرب و مبعد نیست و آنچه که مقرب و مبعد است واجب نفسی است و قربیت مقدمه عبادی از راه استحباب نفسی آن و یا قصد توصل به ذی المقدمه است چون ذی المقدمه امر نفسی دارد و امتثالش متوقف بر امتثال ذی المقدمه است و امتثال ذی المقدمه او را به انجام مقدمه می کشاند و فعل مقدمه را هم قربی می کند حتی اگر واجب باشد پس این ثمره هم بار نیست چون امر غیری مقرب نیست.

ثانیاً: این ثمره صحیح هم باشد تطبیقی است زیرا که اگر امر دیگری غیر از امر نفسی درست کردیم مصداق دیگری را پیدا کردیم که آن هم تطبیقی است و از دسته اول است و اصولیت مسأله را ثابت نمی کند و ما اثبات جعل یا توسعه جعلی را می خواهیم ولی این جا مصداق قصد قربت را ثابت کردیم .

۴ ـ نوع چهارم ثمره ای است که صاحب کفایه آن را به وحید بهبهانی نسبت می دهد و بعد اشکال می کند مرحوم وحید بهبهانی(رحمه الله) که موسس مکتب جدید اصول است و نقش عظیمی در تکامل اصول و فقه داشته است می فرماید که ثمره وجوب مقدمه این است که بنابر قول به وجوب در جایی که مقدمه واجبی فی نفسه محرم باشد داخل در مسأله اجتماع أمر و نهی می شود مثل جایی که نجات غریق متوقف است بر این که از زمین غصبی رد شود و یا از وسیله ای ـ که مال دیگری است و اجازه تصرف نداده است ـ استفاده شود و نجات غریق متوقف بر آن است زیرا که مقدمه به عنوان مقدمه می شود واجب و به عنوان غصب می شود حرام و دو عنوان بر یک فعل جمع می شود و یک فعل به یک عنوان واجب است و به عنوان دیگر حرام، مانند نماز در مکان مغصوب البته در این جا واجب غیری است و از این جهت فرقی نمی کند و مثل اجتماع وجوب نفسی نماز با حرمت غصب می ماند و باید دید مبنا در اجتماع امر و نهی چیست که اگر ترکیب را انضمامی بدانیم جایز است و اگر اتحادی بدانیم ممتنع است اما اگر ملازمه را انکار کردیم و گفتیم مقدمه واجب نیست در اینجا دو فعل خواهیم داشت ذو المقدمه و مقدمه که یکی واجب است و دیگری حرام و اجتماع امر و نهی در یک فعل لازم نمی آید و بدین گونه ایشان ثمره را لزوم اجتماع امر و نهی در مقدمه محرمه قرار داده است. مرحوم آخوند سه اشکال بر این ثمره کرده است .

اشکال اول: اولین ایرادی که وارد کرده این است که اجتماع امر و نهی در جایی است که دو عنوان داشته باشیم و یک معنون که به یکی از آن ها امر و وجوب تعلق می گیرد و به دیگری نهی و حرمت پس شرط بحث اجتماع امر و نهی تعدد عنوان و وحدت مجمع است و در این جا ما این گونه نداریم و این جا مصداق مسأله اصولی دیگری است چون حرمت به عنوان غصب می خورد ولی بنابر وجوب مقدمه وجوب روی عنوان مقدمه نمی رود و عنوان مقدمه حیثیت تقییدی نیست بلکه تعلیلی است و قبلاً در بحث مقدمه عرض شد که مقدمه حیثیت تعلیلی از برای وجوب غیری مقدمه است نه تقییدی و آنچه واجب می شود واقع مقدمه و معنون است یعنی همانی که معنون و مصداق غصب است واجب غیری است پس نهی می خورد به همان چیزی که متعلق امر قرار گرفته است و دو عنوان نداریم و یک معنون داریم که هم واجب و هم حرام می شود و این همان مسأله نهی در عبادات است که موجب فساد و بطلان عبادت است مثل نهی از صلاه در حمام.

این اشکال وارد نیست زیرا که: اولاً: این که می گوییم مقدمه حیثیت تعلیلی است معنایش این نیست که امر به معنون یعنی به وجود خارجی فعل می خورد چون که احکام همواره عارض است بر عناوین نه بر معنون خارجی و محال است بر معنون خارجی عارض شود و این که گفته اند عنوان و حیثیت مقدمیت تعلیلی است معنایش این است که وجوب غیری متعلق به عنوان مقدمه نیست بلکه به واقع همان عنوان ذاتی که مقدمه قرار گرفتها ست تعلق گرفته است مثل عنوان سیر به طرف مکه یعنی عناوین واقعی اولی که غیر از عنوان مقدمه است که عنوان انتزاعی است مثلاً در وجوب حج، سیر الی مکه وجوب غیری دارد و در نماز مشروط به طهور، عنوان طهور واجب غیری است و وقتی که چنین شد دیگر احتمال وجوب غیری با حرمت در دو عنوان تصویر دارد و می شود از باب تعدد عنوان مثل موردی که مثلاً ـ صلات مقدمه واجب دیگری قرار بگیرد که خود عنوان صلات می شود مقدمه و متعلق وجوب غیری که اگر در مکان مغصوب هم باشد می شود منهی عنه و این دو عنوان می شود و مثالش نماز ظهر که نسبت به نماز عصر واجب غیری است چون که عصر مشروط به انجام ظهر قبل از آن است.

پس منظور این است که وجوب غیری روی عنوان مقدمه نمی رود و بر عنوان واقعی مقدمه قرار می گیرد پس اولاً: اگر منظور این است که امر غیری روی معنون خارجی می رود این درست نیست و اگر عنوان واقعی منظور است ولی این گونه نیست که همه جا همان عنوان حرام باشد بلکه خیلی از اوقات عنوان حرام غیر از آن عنوان ذاتی آن مقدمه می باشد که قهراً دو عنوان می شود و در مسأله اجتماع داخل می شود ثانیاً: اینکه یک عنوان باشد نه دو عنوان ضرری به مقصود وحید بهبهانی نمی زند و ایشان که می گوید بنابر وجوب مقدمه، مقدمه محرمه داخل، در بحث اجتماع و امتناع می شود منظورش لزوم بطلان مقدمه عبادی و یا وقوع تنافی و تعارض میان دو دلیل است بنابر امتناع اجتماع و این غرض در فرض وحدت عنوان بیشتر بار می شود چون بنابر وحدت عنوان دیگر قائل به جواز نداریم و اثر متناعی بودن که بطلان عبادت یا تنافی و تعارض ادله است به طریق اولی شکل می گیرد و دیگر قائل به جواز هم در اینجا نخواهیم داشت پس این اشکال لفظی است و ثمره ایشان را بهتر نشان می دهد .

اشکال دوم این است که اجتماع امر و نهی لازم نمی آید چون وقتی مقدمه محرم باشد یا مقدمه منحصره است و مقدمه مباحه در کار نیست و یا مندوحه دارد و راه مباح هم موجود است اگر مقدمه محرمه منحصر باشد اجتماع امر و نهی پیش نمی آید چون یا ملاک وجوب اقوی است که در این صورت وجوب فعلی می شود و حرمت رفع می شود و دیگر اجتماعی در کار نیست و اگر ملاک حرمت اقوی باشد دیگر وجوب نیست و اگر متساویین باشد کسر و انکسار شده و هر دو رفع می شود پس در مقدمه منحصره در هیچ فرضی اجتماع امر و نهی پیش نمی آید و اما اگر مقدمه غیر منحصره باشد باز هم بنابر وجوب، اجتماع امر و نهی لازم نمی آید چون کسی که قائل به وجوب مقدمه باشد در جائی که مقدمه واجب دو فرد دارد که یک فردش حرام است و دیگری مباح، قائلین به وجوب مقدمه هم می گویند خصوص حصه مباحه از مقدمه واجب می شود نه هر دوی آنها و وجدان هم قاضی به آن است که اگر مولا فعلی را خواست مقدمه اش دو راه داشت ویکی از آن دو حرام بوده اراده غیری مولا نیز به فرد مباح تعلق می گیرد تا مولا هر دو غرضش را به دست آورد پس نه در فرض انحصار مقدمه محرمه اجتماع امر و نهی پیش می آید و نه در فرض عدم انحصار آن.

ولی این اشکال هم وارد نیست البته بعضـی این گونه پاسـخ داده انـد که شق دوم را انتخاب کرده اند و گفته اند منظور وحید بهبهانی جائی است که مقدمه منحصـره نیست و اشـکال را این گونه پاسخ داده اند که در جائی که دو فرد باشد وجوب غیری بازهم مخصوص به حصه مباحه نمی گردد بلکه جامع میان آن دو واجب غیری است چون که علت و ملاک و مقتضی وجوب غیری یا توقف است و یا توصل به ذی المقدمه که در هر صورت توقف و توصل در جامع مقدمه است و نه در خصوص حصه مبـاحه از آن، پس جـامع احـدالطریقین واجـب غیری اسـت و وجـوب ایـن جـامع بـا حرمت غصب در یـک حصه از آن جـامع مصداق اجتماع امر و نهی در آن فرد به دو عنوان می شود که همان مسأله اجتماع است.

ممکن است صاحب کفایه این جواب را قبول نکنـد با یک ادعای وجـدانی بلکه برهانی که درست است ملاک وجوب غیری توقف و یا توصـلی است ولی وقتی که مولا می بیند مقدمه و راه مباح موجود است و می تواند هر دو غرض خود را حفظ کند وجداناً اراده می کند حصه مباحه را تا هر دو ملاک و غرضـش حفظ شود و از حرام هم دست نکشد چون اگر جامع مقدمه را اراده کنـد بنابر امتناع بایـد از حرمت مقـدمه دست بکشـد بنابراین حفظ غرضـین اقتضا می کند که اراده نفسـی به حصه مباحه بخورد نه به جهت این که توقف یـا توصـل درآن فرد است و در جامع نیست بلکه به جهت این که بتوانـد هر دو غرض نفسـی خود را حفـظ کنـد و ملاـک وجوب غیری بیش از این اقتضـا نـدارد و به تعبیر برهـانی همـانگونه که توقف یک غرض نفسـی مولی ــ واجب نفسـی ــ اقتضا دارد جامع مقدمه آن را بخواهد در صورتی که مولی دو غرض نفسـی داشـته باشد یکی در ذی المقدمه واجب و دیگری در مقدمه محرمه که مندوحه دارد یعنی مقدمه فرد مباح هم داشـته باشد تحصـیل آن دو غرض نفسی متوقف بر آن خواهـد بود که مولی مقـدمه مباحه را بخواهد و نه مطلق مقدمه را و سـریان اراده و وجوب غیری از جامع به فرد مباح از مقـدمه به جهت همان علت و ملاک توقف و توصل به غرض نفسـی است ولیکن دو غرض نفسـی مـذکور و این تعبیر برهانی است.

ادامه بحث قبل(۹۱/۰۶/۲۷)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در ثمرات بحث وجوب مقدمه بود و رسیدیم به ثمره چهارم و مرحوم وحید بهبهانی(رحمه الله) که از ایشان نقل شده که بنابر ملازمه و وجوب مقدمه اگر مقدمه واجبی حرام بود داخل در مسأله اجتماع امر و نهی می شود چون به عنوان مقدمه، واجب خواهد بود و به عنوان غصب، حرام و این می شود اجتماع امر و نهی و صاحب کفایه سه اشکال وارد کرده بود .

اشکال اول این بود که این جا دو عنوان نداریم زیرا که بنابر وجوب، وجوب به عنوان مقدمه تعلق نمی گیرد بلکه به همان معنونی که حرمت تعلق گرفته وجوب تعلق می گیرد چرا این داخل در مسأله نهی در عبادت می شود که این را جواب دادیم که اولاًـ منظور از تعلق وجوب به معنون، تعلق به عنوان اولی و ذاتی مقدمه است مثل سیر الی الحج و با وضوء برای نماز و ممکن است عنوانی که مقدمه به آن عنوان حرام است عنوان دیگری باشد مثل غصب که می شود اجتماع و اگر هم به همان عنوان خورده باشد مقصود مرحوم وحید(رحمه الله)این است که بنابر امتناع، هر اثری که دارد همان اثر بار می شود و ایشان می خواهد از امتناع استفاده کند و این در هردو فرض حاصل می شود.

اشکال دوم عکس اشکال اول است و می گوید اصلاً بنابر وجوب مقدمه اجتماعی در کار نیست نه در یک عنوان و نه در دو عنوان زیرا آنچه که واجب است غیر از آن چیزی است که حرام است و این را این گونه بیان کرده که وقتی مقدمه ای فی نفسه حرام بود مثل این که برای نجات باید از زمین و یا ابزاری که مال غیر است و راضی نیست استفاده کند در این جا مقدمه یا منحصره است و یا منحصره نیست و مندوحه دارد یعنی فرد دیگری که مباح است موجود است اگر منحصره بود در اینجا چون راه دیگری نیست هر کدام از وجوب نفسی و حرمت اقوی باشد می ماند و دیگری رفع می شود و تعدد عنوان واجب و حرام در یک مجمع لازم نمی آید بلکه یا وجوب فقط هست و حرمت رفع شده و یا بالعکس پس داخل در مسأله اجتماع نمی شود و اگر مندوحه باشد و دو راه داشته باشیم در اینجا هم اجتماع امر و نهی پیش نمی آید چون درجائی که دو راه هست وجوب غیری مقدمه به خصوص فرد مباح می خورد و مقدمه مباحه، واجب غیری می شود پس فردی که حرام است و حرمت دارد وجوب غیری ندارد و فردی که واجب است مباح است و حرام نیست .

ص: ۱۲

آقای خویی(رحمه الله)این اشکال را این گونه پاسخ داده که شق دوم را انتخاب کرده است یعنی حالتی که راه دیگری هم غیر از راه حرام موجود است و می فرماید این که ایشان گفته وجوب غیری به فرد مباح بالخصوص می خورد درست نیست چون ملاک وجوب غیری و مقتضی و علت آن یا توقف است ــ بنابر وجوب مطلق مقدمه ــ و یا توصل است ــ بنابر وجوب مقدمه موصله ــ که این ها هر دو در جامع بین مقدمه مباحه و محرمه است نه در خصوص فرد مباح پس وجهی ندارد که وجوب غیری بر خصوص فرد مباح قرار بگیرد بلکه روی جامع می رود و وقتی روی جامع باشد، می شود داخل در مسأله اجتماع امر و نهی چون جامع واجب می شود و یک فردش نیز حرام می شود و این همان اجتماع امر و نهی است.

عرض شد این حرف ایشان قابل قبول نیست زیرا که وجدان مطابق با کلام مرحوم آخوند(رحمه الله) است و در جائی که

مقدمه دو فرد داشته باشد و یکی آن دو فرد حرام و مغبوض باشد اراده غیری به فرد مباح می خورد نه به جامع و یک نکته هم در مقام شرح این مطلب بیان کردیم که درست است که توقف و یا توصل به ذی المقدمه در جامع است نه خصوص مقدمه مباحه ولی اگر این توقف تنها نسبت به غرض نفسی ذی المقدمه نگاه شود در جامع است اما این جا مولی غرض دیگری هم دارد و آن حرمت فرد مبغوض مقدمه و لزوم ترک آن است و وقتی مولا- مجموع غرضین را نگاه می کند می بیند که تحقق آن منوط است به این که حصه مباحه را اراده کند پس ما باید توقف یا توصل را به لحاظ مجموع الغرضین نگاه کنیم که در این صورت اراده غیری به فرد مباح از مقدمه می خورد نه به جامع، چون اگر جامع را بخواهد، ملاک حرمت را از دست می دهد.

ص: ۱۳

شاهد دیگر بر این که وجوب غیری روی فرد مباح می رود ملاحظه اراده تکوینی است مثلاً اگر بحث شارع نبود و شخصی داشت مالش غرق می شد و دو راه داشت یک راه مال کسی که اگر بخواهد از آن راه برود از او همان اندازه مال و پول می گیرد و یک راه دیگر آزاد است قطعاً اراده تکوینی غیری وی به آن راهی تعلق می گیرد که آزاد است و اراده تشریعی هم از این جهت مثل اراده تکوینی است پس همانگونه که اراده غیری تکوینی در موارد وجود مندوحه از برای مقدمه مبغوض به مقدمه مباح تعلق می گیرد نه به جامع، اراده تشریعی غیری نیز همانطور است و این روشن است و این که ایشان انکار کرده حرف آخوند را و گفته اراده غیری روی جامع باقی می ماند درست نیست علاوه بر اینکه حرف ایشان تالی فاسدی دارد که می آید و ایشان به آن متلزم نمی شود پس این ایراد به حرف آخوند وارد نیست و در جائی که مندوحه باشد اجتماع لازم نمی آید .

ولی اشکال دوم مرحوم صاحب کفایه(رحمه الله) در شق اول غلط است یعنی جائی که مقدمه محرمه منحصره است و حرف مرحوم وحید(رحمه الله)هم ناظر به این قسم است مرحوم آخوند(رحمه الله)فرمود: یا ملاک وجوب نفسی اقوا است و یا ملاک حرمت و هر کدام اقوا باشد دیگری رفع می شود ولذا هیچ گاه وجوب و حرمت با هم جمع نمی شوند که مسأله اجتماع پیش بیاید این حرف درست نیست چون طبق مبانی باب تزاحم که مرحوم صاحب کفایه همیشه تزاحم را ملاکی فرض می کند و تزاحم امتثالی ــ که علی القاعده است ــ را قبول ندارد چون ترتب را قبول ندارد طبق مبنای تزاحم امتثالی وجوب ذی المقدمه با حرمت مقدمه تنافی ندارد و هر دو جعل باقی می مانند منتها اگر وجوب اهم باشد مطلق می شود و حرمت هم هست ولی حرمت مشروط می شود و وجوب مطلق و حرمت مشروط به ترک واجب بنابر تزاحم و ترتب معقول است و هیچ کدام از بین نمی رود و اگر ملاک حرمت هم باشد، حرمت مطلق می شود و وجوب ذی المقدمه مشروط می شود به ارتکاب حرام یعنی اگر از راه مغصوب رفت نجات غریق واجب می شود حال اگر وجوب مطلق بود و حرمت مشروط در این صورت وجوب غیری مقدمه اش هم بنابر ملازمه می شود مطلق چون در اطلاق و تقیید وجوب غیری تابع اطلاق و تقیید وجوب نفسی است و

وقتی وجوب غیری مطلق شد اگر گفتیم واجب غیری بنابر ملازمه خصوص حصه موصله است در این صورت باز هم اجتماع نیست چون حرمت به حصه غیر موصله تعلق گرفته است چون مشروط است به ترک واجب اهم که ذی المقدمه است و وجوب غیری متعلق است به خصوص حصه موصله پس متعلق هر کدام غیر از دیگری است یعنی متعلق حرمت، حصه غیر موصله است چون حرمت مشروط است و قید حرمت قید حرام می شود و متعلق وجوب هم حصه موصله است و دیگر اجتماع در کار نیست.

اما اگر قائل به قول صاحب کفایه شدیم که می گوید متعلق وجوب غیری جامع مقدمه است نه به قید ایصال یعنی حتی مقدمه غیر موصله مصداق واجب غیری است در این صورت اگر تقیید به موصله را ممکن بدانیم ممکن است این جا هم ادعا وجدان کنیم که وجوب می رود روی حصه موصله ولی اگر قائل به عدم امکان تقیید واجب غیری به خصوص حصه موصله شویم مانند مختار صاحب کفایه که تقیید به موصله را هم محال می دانست و می فرمود مستلزم دور و امثال آن است طبق این مبنا می شود باب اجتماع و مطلب مرحوم وحید بهبهانی(رحمه الله) صحیح خواهد بود چون وجوب نفسی مطلق است چون اهم است و وجوب غیری مقدمه آن هم مطلق خواهد بود و قابل تقیید به حصه موصله هم نیست و بر جامع مقدمه است که یک فرد از آن جامع یعنی حصه غیر موصله آن حرام است و این همان اجتماع امر و نهی در حصه غیر موصله از مقدمه محرمه است.

پس اشکال بر صاحب کفایه این است که در شق اول که شما گفتید اگر وجوب اهم باشد حرمت رفع می شود این درست نیست چون از باب تزاحم در امتثال است و در باب تزاحم رفع احد الحکمین نیست بلکه هر دو جعل محفوظ هستند و تنها در مقام امتثال تزاحم می کنند و غیر اهم مشروط می شود به عصیان اهم و دلیل این کلام ایشان این است که ایشان ترتب را قبول ندارد و لذا تزاحم در امتثال یا تزاحم میرزائی را تصویر نکرده و قبول ندارد و نزد ایشان برگشت به تزاحم ملاکی می کند که احدهما و یا هر دو باید مرتفع شودولی طبق تزاحم امتثالی که همان صحیح است و شاید مختار وحید هم باشد چنانچه مختار مرحوم آقای خوئی و مشهور اصولیین است اجتماع شکل می گیرد.

اشکال سومی که مرحوم صاحب کفایه کرده این است که فرض کنید بنابر ملازمه، مسأله داخل در بحث اجتماع شد اثر بحث اجتماع چیست و آیا ثمره بحث اجتماع در اینجا بار است یا خیر؟ و ثمره شکل نمی گیرد توضیح اینکه ثمره و اثر دخول مسأله در باب اجتماع این است که اگر قائل به امتناع شویم و این که ترکیب اتحادی است و حرمت مقدم شد و مجمع فعل عبادی باشد آن عبادت باطل می شود چونکه نه می توان قصد قربت کرد در صورت علم به حرمت و نه أمر خواهد داشت زیرا که محال است امر و نهی در یک فعل واحد جمع شود أما بنابر جواز، عبادت در مجمع باطل نمی شود زیرا که بنابر جواز ترکیب انضمامی است و دو فعل است که یکی حرام است دیگری واجب عبادی مانند نظر به اجنبیه در نماز یعنی غصبیّت متعلق نهی است و صلاتیّت متعلق امر است و اشکالی ندارد و صحت آن واجب و اجزاء آن چه تعبدی باشد و چه توصلی درست می شود چون دو فعل است بر خلاف این که اگر امتناعی شدیم و گفتیم ترکیب اتحادی است که دیگر یک فعل بیشتر نیست که دو عنوان دارد در این صورت اگر عبادی باشد باید هم قصد قربت کنیم و هم باید امر داشته باشد و به یک فعل که محرم است و متعلق نهی است نمی شود قصد قربت کرد در صورت علم به حرمت و عبادت از این جهت باطل می شود واگر هم قصد قربت بیاید مثل جائی که مکلف جاهل به غصب باشد چون یک فعل بیشتر نیست و ترکیب اتحادی است نتیجه بطلان است چون یک فعل نمی شود هم واجب باشد و هم حرام ولذا بنابر ترکیب اتحادی امر مقید می شود به غیر فرد حرام و قصد قربت هم بیاید بازهم عبادت باطل است چون متعلق امر نیست ولذا امتناعی ها مانند آقای خویی(رحمه الله)می گویند نماز باطل است ولو در فرض جهل به غصب و حرمت اگر چه قصد قربت هم حاصل شود چون امر شاملش نیست و صحت عبادت دو شرط دارد یکی این که امر شاملش باشد و یکی هم این که قصد قربت داشته باشد.

مرحوم صاحب کفایه(رحمه الله) در اینجا می گوید در امر نفسی به صلاه و غصب این ثمره هست ولی این ثمره در این جا بار نمی شود حتی اگر قائل به وجوب غیری مقدمه بشویم چون این مقدمه یا توصلی است یا تعبدی اگر توصلی باشد مقدمه ما چه قائل به وجوب مقدمه بشویم و چه نشویم چون مقدمه توصلی است و غرض از آن رسیدن به ذی المقدمه است این غرض علی ای حال حاصل می شود.

حتی با مقدمه محرمه و رفتن از راه مغصوب پس قول به ملازمه و جوب مقدمه و یا عدم وجوب آن در مقدمه توصلی ثمره ای ندارد و بالاخره غرض که رسیدن به ذی المقدمه است حاصل می شود اما اگر مقدمه تعبدی بود مثل طهارات ثلاث باز هم در این جا ثمره بطلان عبادت ربطی به ملازمه و وجوب مقدمه ندارد و چه ما قائل به وجوب مقدمه بشویم و چه نشویم نتیجه یکی است و مربوط به نکته دیگری است که علی کلا القولین (وجوب یا عدم وجوب مقدمه) آن نکته میزان آن است نه قول به وجوب مقدمه چون ما یا امتناعی هستیم یا جوازی و اگر جوازی باشیم چه مقدمه واجب باشد و چه نباشد عبادت صحیح است چون ترکیب انضمامی است و دو فعل است و غصبیت غیر از وضوئیت است و وضوئیت واجب است و غصبیتش حرام است و واجب هم نباشد صحیح است.

اما اگر امتناعی شدیم و گفتیم ترکیب اتحادی است وضو علی کل حال باطل است چه قائل به ملازمه بشویم و چه نشویم چون معنون یکی است و امر ندارد و قصد قربت هم در صورت علم نمی آید و در صورت جهل هم به خاطر این که امر شاملش نمی شود و ملازمه هم قائل نشویم درست است چون یک فعل است و دو فعل نیست و مبغوض مولا است و امر ندارد و قصد قربت و توصلیت هم نمی تواند بکند چون مبغوض مولا است پس علی کل حال مقدمه عبادی باطل است چنانچه اگر گفتیم ترکیب انضمامی است که در این صورت علی ای حال آن مقدمه عبادی صحیح است قائل به وجوب مقدمه بشویم و یا نشویم و اگر گفتیم ترکیب اتحادی است و قائل به امتناع شدیم علی کل حال طهارت با آب مغصوب باطل است حتی اگر قائل به وجوب مقدمه نشویم زیرا حرمت مانع از صحت آن است و ملازمه و عدم آن دخلی در این حکم ندارد و آنچه دخالت دارد انضمامی بدون و اتحادی بودن مجمع در مقدمه محرمه است.

پس بحث ملازمه و وجوب مقدمه واجب داخل در مسأله اجتماع هم بشود ثمره ای ندارد که در صورت قول به عدم ملازمه آن ثمره بار نشود و این اشکال را آقای خویی(رحمه الله)نیز پذیرفته و گفته است لذا ما قائلیم که بحث ملازمه و وجوب مقدمه اثری ندارد.

ادامه بحث قبل (۹۱/۰۷/۰۱)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در ثمره مسأله وجوب مقدمه بود و ثمراتی ذکر شد که تمام نبود و ثمره چهارم ثمره ای بود که مرحوم وحید بهبهانی فرموده بود که اگر مقدمه ای حرام بود بنابر وجوب آن، داخل در باب اجتماع می شود.

صاحب کفایه بر این ثمره سه اشکال وارد کرده بود یکی این که این جا اصلاً تعدد عنوان نیست دوم این که اصلاً در اینجا اجتماع نیست یا وجوب هست و حرمت نیست و یا بالعکس و این دو اشکال هم پاسخ داده شد اشکال سومی هم کرده که برخی از اعلام مثل آقای خویی آن را قبول کرده اند که ما نحن فیه بنابر وجوب مقدمه، در بحث اجتماع وارد هم بشود ثمره ندارد زیرا که ثمره دخول در بحث اجتماع امر و نهی این است که بنابر تقدیم نهی بر امر در مجمع اگر عبادی باشد باطل است و مجزی نیست و این ثمره این جا نیست تا برای بحث مقدمه واجب ثمره ای باشد به جهت این که مقدمه یا توصلی است یا تعبدی اگر توصلی است علی ای حال مجزی است چون غرض از آن که رسیدن به ذی المقدمه است، حاصل می شود و اگر عبادی باشدمثل وضو و غسل باز هم وجوب مقدمه و عدم وجوب مقدمه نقشی در آن ندارد بلکه اگر ترکیب آن عنوان عبادی مثل وضو یا حرمت غصب انضمامی باشد چه مقدمه واجب باشد و چه حرام، عبادت صحیح واقع می شود و اگر ترکیب اتحادی باشد عبادت علی کل حال باطل است چه قائل به وجوب مقدمه بشویم و چه نشویم چون با تقدیم حرمت علی کل حال مقدمه حرام هست و نمی تواند فعل حرام، عبادت واقع شود و بازهم عبادت باطل است چه قائل به وجوب مقدمه شویم و چه نشویم پس وجوب مقدمه نقشی ندارد.

ص: ۱۸

آقای خویی(رحمه الله)این اشکال را قبول می کند و می گوید که مسأله وجوب مقدمه ثمره ندارد و لذا ایشان اشکال سوم صاحب کفایه را قبول می کند ولی این اشکال هم وارد نیست و در این اشکال کم توجهی شده مخصوصاً مثل آقای خویی(رحمه الله) که قائل به تزاحم و ترتب هستند ــ چنانچه اشاره خواهیم کرد ــ توضیح اینکه در بحث اجتماع امر و نهی ثمره بطلان عمل در صورت عبادی و عدم بطلان در صورت عدم عبادی بودن نیست بلکه بنابر جواز و اینکه ترکیب انضمامی است ،برای اجتماع دو حکم مشکلی شکل نمی گیرد و واجب ضمن مجمع امتثال می شود چه عبادی باشد وچه توصلی اما اگر ترکیب در مجمع اتحادی بوده و فعل یکی باشد گفته می شود که نمی شود فعل واجب هم واجب باشد و هم حرام و تنافی بین وجوب و حرمت پیش می آید و وقتی که تنافی شکل گرفت تعارض شکل می گیرد زیرا که منشأ تعارض تنافی میان دو حکم در عالم جعل است و این، یعنی باید یکی از دو دلیل وجوب و حرمت ساقط شود و یا هر دو ساقط شوند چون تنافی دو حکم مستلزم تنافی مدلول دو دلیل است و وقتی تعارض شد قهراً یا هر دو تکلیف یا یکی ــ اگر دیگری مقدم شود

ـ مقید می شود به غیر مجمع مثلاً نماز واجب مقید می شود به اینکه در غصب نباشد و قیدی در احد الجعلین شکل می گیرد و در این صورت بطلان عبادت و عدم اجزاء از آثار این تقیید است و این نه به این جهت است که قصد قربت ممکن نیست بلکه ممکن هم باشد مانند مورد جهل به حرمت بازهم نماز در مکان مغصوب باطل است چون بنابر امتناع، اطلاق امر شامل نماز در مکان مغصوب نیست و عبادت باید مامور به باشد و چونکه وجوب مقید شده است به غیر مجمع و غیر فرد مغصوب پس تا مقید با قیدش انجام نگیرد اجزائی در کار نیست چون که مامور به صلاه در غیر مغصوب است و چنانچه قصد قربت هم به خاطر جهل انجام دهد فائده ندارد و قصد قربت به عملی است که مامور به نیست و این عمل باطل است ولو جهل به حرمت داشته باشد ولذا ایشان در فقه بر خلاف مشهور که فتوا به صحت نماز با جهل به حرمت داده اند فتوا به بطلان نماز می دهند و گفته اند که بنابر امتناع در بطلان فرقی بین علم و جهل به حرمت نیست ولذا آنجا گفته می شود که واجب عبادی هم نباشد و توصلی هم باشد باز مجزی نیست چون واجب توصلی نیز بنابر امتناع مقید به غیر فرد محرم می شود پس دخول در بحث اجتماع و امر نهی ثمره اش تعارض است بنابر امتناع و بطلان و عدم اجزاء از آثار تعارض است بر خلاف قول جواز که بنابر آن تعارض شکل نمی گیرد چه واجب تعبدی باشد و چه توصلی پس در تحقق ثمره وجوب مقدمه و دخول آن در بحث اجتماع باید تنافی و تعارض دلیل دو حکم را لحاظ کنیم که از آثارش عدم اجزاء و یا بطلان آن عبادت است و این ثمره اصولی است چون که جعل را مقید می کند.

این ثمره در دو جا قابل تصویر است یکی طبق مبنای صاحب کفایه است چون صاحب کفایه مقدمه محرمه را دو شق کرد; فرمود یا مقدمه منحصره است و یا غیر منحصره اگر منحصره باشد طبق مبنای صاحب کفایه که قائل به وجوب مطلق مقدمه است ثمره درست می شود البته مبنای دیگر هم باید باشد و آن این است که تقیید وجوب کلی مقدمه به خصوص مقدمه موصله محال است که این را، هم صاحب کفایه داشت و هم برخی دیگر مانند مرحوم میرزا(رحمه الله) حال اگر این دو مبنا را در بحث وجوب مقدمه با هم جمع کنیم در حالت اول که مقدمه محرمه منحصره است بحث وجوب مقدمه ثمره خواهد داشت چون اگر قائل به عدم وجوب مقدمه شویم هیچ تنافی بین وجوب ذی المقدمه و حرمت مقدمه آن نیست چون دو فعل هستند و تزاحم میان آنها شکل می گیرد که علی القاعده است و تعارضی در بر ندارد یعنی چون مکلف نمی تواند هم مقدمه را انجام ندهد و هم ذی المقدمه را، مثلاً غریق را نجات دهد در تزاحم قرار می گیرد که این دیگر باب تعارض نیست و هر دو جعل محفوظ می باشند و تغییری نمی کنند بلکه هر کدام که اهم باشد مطلق است و دیگری مشروط به ترک اولی است.

اگر هر دو متساویین باشند هر دو مشروط به ترک و عصیان دیگری به نحو ترتب خواهند بود زیرا که ترتب ممکن بوده و نیز علی القاعده می باشد که در محل

خود توضیح داده می شود و در این جا اگر وجوب ذی المقدمه اهم باشد حرمت غصب مشروط به ترک آن واجب اهم می شود و چون که قید حرمت، قید حرام هم می باشد قهراً غصبی حرام است که در طریق انقاذ غریق نباشد یعنی حصه غیر موصله به انقاذ حرام می شود که اگر مکلف انقاذ را ترک کرد مقدمه را هم نباید انجام دهد پس حصه غیر موصله حرام می شود و این با وجوب ذی المقدمه منافاتی ندارد چه وجوبش مطلق باشد ــ در صورت اهم بودن ــ و چه آن هم مشروط باشد ــ در صورت تساوی ــ و اما اگر حرمت اهم باشد مانند نجات دادن مالی از طریق مغصوب در این صورت بر عکس می شود یعنی حرمت مقدمه مطلق بوده و حرام اهم می شود و وجوب انقاذ مال، مشروط می شود به عصیان حرام ــ یعنی فعل غصب ــ که اگر راه مغصوب را رفتی و اهم را عصیان کردی لااقل باید مهم را که انقاذ مال است انجام دهی یعنی فعل مقدمه محرمه شرط فعلیت وجوب ذی المقدمه می شود و بازهم بین وجوب ذی المقدمه و حرمت مطلق مقدمه تزاحم است و هر دو مجعول هستند منتها یکی مطلق و دیگری مشروط به ترک دیگری است که این همان مشروط به قدرت بودن است که اگر یکی را انجام دادی قدرت بر انجام دیگری نداری و این علی القاعده است حال اگر قائل به وجوب مقدمه شدیم و حرمت، اهم و یا مساوی باشد وجوب ذی المقدمه مشروط به عدم عصیان حرام می شود یعنی حفظ آن مال مطلقا واجب نیست بلکه در صورتی که آن مقدمه را انجام دهد واجب می شود و این بدان معناست که فعل مقدمه از شرائط وجوب ذی المقدمه می شود و وقتی شرط وجوب شد دیگر شرائط وجوب واجب نبوده و خارج از بحث وجوب غیری است.

پس ثمره در جائی است که مقدمه محرمه شرط وجوب نباشد یعنی وجوب اهم باشد تا وجوبش مطلق باشد مثل حفظ نفس محترمه که در اینجا وجوب ذی المقدمه مطلق است و مشروط نیست به رفتن تا ساحل که مقدمه محرمه است و فعل مقدمه شرط واجب است نه وجوب و بنابر وجوب مقدمه واجب غیری می شود و حصه غیر موصله هم حرام است حال اگر وجوب مقدمه به حصه موصله بخورد ـ چنانچه مختار صاحب فصول است و همین صحیح است بنابر ملازمه ـ باز هم مشکلی نیست و باب تزاحم برقرار است چون حصه غیر موصله از مقدمه حرام می شود و حصه موصله آن هم واجب می شود و اجتماع و تنافی در کار نیست.

همچنین اگر قائل به وجوب مطلق مقدمه شدیم و مبنای دوم را انتخاب نکردیم یعنی گفتیم که فی نفسه وجوب مقدمه برجامع است ولی جائی که مانع باشد مانند حرمت مقدمه غیر موصله وجوب مقدمه هم مقید به موصله می شود که این هم مثل همان قول به وجوب مقدمه موصله می شود و اجتماع و تنافی در کار نخواهد بود اما اگر این دو مبنا هر دو را قبول کردیم ـ که صاحب کفایه قبول داشت ـ آنگاه ثمره ظاهر می شود یعنی میان دلیل وجوب ذی المقدمه و حرمت مقدمه منحصره تنافی و تعارض بنابر امتناع شکل می گیرد زیرا که اگر وجوب ذی المقدمه فعلی باشد، وجوب مقدمه آن هم فعلی است و چونکه وجوب بر جامع مقدمه است حتی حصه غیر موصله را که حرام است شامل می شود و این دخول در باب اجتماع امر و نهی است که بنابر جواز اجتماع اشکالی پیدا نمی شود ولیکن بنابر امتناع تنافی و تعارضی شکل می گیرد زیرا اگر وجوب غیری مقید به مقدمه موصله بشود ـ که غیر محرمه ـ است محال است و اگر وجوب غیری اصلاً نباشد این هم محال است چون فرض وجود ملازمه است و اگر بر جامع موصله و غیر موصله باشد باز هم محال است بنابر امتناع و اتحادی بودن ترکیب پس بنابر وجوب مقدمه همه فروض محال می شود و تنافی و تعارض شکل می گیرد در صورتی اگر مقدمه واجب نباشد این تنافی و تعارض را نخواهیم داشت و همین ثمره است پس یا باید وجوب ساقط شود و یا هر دو ساقط شوند یا حرمت ساقط شود پس ثمره قول به وجوب مقدمه ـ بنابر این دو مبنا که صاحب کفایه هر دو را قائل شده است ـ می شود تعارض و وقتی تعارض شد یا باید حرمت از مقدمه غیر موصله رفع شود و اگر عبادی هم باشد صحیح و مجزی خواهد بود در صورتی که بنابر عدم وجوب مقدمه محرم بوده و باطل و غیر مجزی خواهد بود و یا باید وجوب ذی المقدمه ساقط شود و دیگر واجب نفسی در کار نخواهد بود و یا هر دو حکم ساقط خواهند بود که بنابر عدم وجوب مقدمه اینچنین نخواهد بود بلکه هر دو تکلیف محفوظ و بنحو دو تکلیف مشروط و یا یک مطلق و یک مشروط خواهد بود.

البته مرحوم آخوند چونکه تزاحم میرزائی را قبول ندارد و موارد تزاحم را به تزاحم ملاکی و تعارض بر می گرداند و ایشان تقییدات باب تزاحم را در باب احکام قبول ندارد چون ترتب را قبول ندارد _ چنانکه تفصیلش خواهد آمد _ ممکن است در این جا جواب دهد که جائی که وجوب اهم باشد مقدم می شود و اصلاً حرمت نداریم حتی حرمت از برای حصه غیر موصله از مقدمه منحصره _ همانگونه که در اشکال دوم بر ثمره وحید بهبهانی گفته بود _ و ایشان همه موارد تزاحم ها را به تزاحم ملاکی بر می گرداند و در واقع تعارض قائل می شود.

این مطلب صحیح نیست مخصوصاً در تزاحم حرام با واجب که حرمت حصه غیر توأم با واجب می تواند مطلقا حرام باشد و هر دو حکم فعلی باشند و اشکال ترتب را هم ندارد ولی طبق مبنای آقای خویی _ که قائل به تزاحم هستند و تزاحم ملاکی را قائل نیستند و می گویند حرمت مقید به حصه غیر موصله است _ نباید ایشان اشکال سوم را قبول می کردند چون ایشان که قائل به فعلیت حرمت حصه غیر موصله هستند بنابر وجوب مطلق مقدمه و عدم امکان تقیید آن به موصله باید تعارض بین دلیل حرمت و دلیل وجوب ذی المقدمه را قبول می کردند که از آثار و ثمرات قول به وجوب مقدمه است و در صورت قول به عدم وجوب مقدمه این تنافی و تعارض در کار نخواهد بود و این بسیار روشن است و شاید مقصود وحید بهبهانی از دخول در مسأله اجتماع بنابر وجوب مقدمه همین مطلب بوده است.

ص: ۲۲

فروض برای تعارض و ثمره (۹۱/۰۷/۰۲)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در ثمره مقدمه واجب بود و عرض شد که بنابر دو مبنی، این که مطلق مقدمه واجب است و تخصیص به موصله محال باشد در جائی که مقدمه حرام باشد و منحصره باشد و واجب اهم از حرام است ــ یعنی وجوبش مطلق باشد ــ ثمره پیدا می شود که بنابر وجوب مقدمه تنافی و تعارض میان دلیل وجوب نفسی ذی المقدمه و دلیل حرمت مقدمه شکل می گیرد که همین هم ثمره اصولی مسأله اجتماع امر و نهی است زیرا که به جهت اهمیت واجب، خصوص حصه غیر موصله از آن مقدمه حرام می باشد و از طرف دیگر مطلق مقدمه اعم از موصله و غیر موصله واجب خواهد شد و این اجتماع امر و نهی است و بنابر امتناع موجب تنافی و تعارض است حال باید ببینیم بر چه مبانی و فروضی بین دلیل حرمت و دلیل وجوب المقدمه این تعارض شکل می گیرد که در این جا شهید صدر(رحمه الله) چهار فرض برای حصول تعارض و ثمره بیان می کند.

فرض اول: در جایی است که قائل به امتناع اجتماع امر و نهی و وجوب مطلق مقدمه شویم و همچنین قائل به عدم امکان تقیید آن به موصله شویم که در این صورت حصه غیر موصله حرام می شود و وجوب جامع موصل و غیر موصل واجب که حتی اگر به دو عنوان باشد چونکه امتناعی هستیم تعارض می شود و نه از وجوب غیری می توانیم دست بکشیم چون خلف ملازمه است و نه امکان تخصیص آن به موصله هست پس باید یا از حرمت دست بکشیم یا از وجوب ذی المقدمه واین ثمره قول به وجوب مقدمه است که بنابر عدم وجوب مقدمه این تعارض نیست بلکه به جهت تزاحم حرام، به حصه غیر موصله مقید می شود و وجوب هم بر ذی المقدمه است و هیچ گونه تعارض بلکه تزاحمی هم در عمل شکل نمی گیرد زیرا که گفتیم حرمت هم می توان به جهت مقید شدن متعلقش به حصه غیر موصله، مطلق باشد .

ص: ۲۳

فرض دوم: جایی است که حرمت به عنوان واقعی مقدمه خورده باشد مثل این که حرمت به عنوان وضو و یا سیر و سفر تا مکه تعلق گرفته باشد که بنابر وجوب مقدمه و عدم امکان تخصیص آن به موصله حتی اگر قائل به جواز اجتماع امر و نهی بشویم بازهم تنافی و تعارض شکل می گیرد زیرا که اینجا باید امتناعی شویم چون یک عنوان بیشترنیست که هم جامعش واجب است وهم یک حصه از آن حرام، و در جواب اشکال اول آخوند(رحمه الله) و وحید بهبهانی(رحمه الله)گفتیم که اگر وجوب مقدمه روی واقع مقدمه برود و حیثیت مقدمیت تعلیلی باشد و عنوان حرام هم همان عنوان واقعی مقدمه باشد اگر چه از بحث اجتماع خارج می شود و داخل در نهی در عبادات می شود ولیکن ثمره به طریق اولی روشن می شود چون قائلین به جواز اجتماع هم در اینجا امتناعی هستند به جهت وحدت عنوان و معنون پس اگر وجوب غیری به عنوان واقعی مقدمه تعلق بگیرد و حرمت هم به همان عنوان باشد در این صورت به طریق اولی ثمره تعارض و تنافی شکل می گیرد که حتی اگر قائل به جواز امتناع امر و نهی در مسأله اجتماع هم شویم در اینجا تعارض خواهد بود.

فرض سوم: آن دقتی است که شهید صدر(رحمه الله) اضافه می کند که اگر ما قائل به وجوب مطلق مقدمه شویم نه خصوص حصه موصله که مبنای صاحب کفایه هم این بود ولی قائل به جواز اجتماع امر و نهی شویم حتی اگر مقدمه واجب باشد گفته

می شود دیگر تعارض در کار نیست زیرا مقـدمه داخل در مسأله اجتماع می شود ولیکن بـدون تعارض، چون که اجتماع امر و نهی بر دو عنـوان ممکن است و ترکیب انضـمامی است یعنی حصه غیر موصـله حرام و جـامع بین موصـل و غیر موصـل واجب غیری و چون که به دو عنوان است و ترکیب انضـمامی است امتنـاعی نـدارد لیکن ایشـان می فرمایـد در اینجا نیز بایـد تفصـیل دهیم و بگوییم اگر وجوب غیری بر عنوان مقدمه رفته باشد و عنوان مقدمه حیثیت تقییدیه می باشد و حرمت روی عنوان دیگر رفته در این صورت تعارضـی ایجاد نمی شود ولی اگر بگوییم عنوان مقدمه حیثیت تعلیلی است نه تقییدی و آنچه واجب است عنوان واقعی مقدمه است مثلاً سـیر است که واجب است و نه عنوان مقدمه و عنوان مقدمه حیثیت تعلیلی است حال اگر حرمت هم به همـان عنـوان خورده باشـد بـازگشت به فرض سـابق است ولی اگر حرمت به عنوان دیگری خورده باشـد و تعـدد عنوان واجب و حرام هم باشـد در اینجـا جـوازی هم باشـیم بـاز تعـارض شـکل می گیرد بـا این که تعـداد عنـوان است و ترکیب هم انضمامی است و اتحادی نیست.

ص: ۲۴

ایشـان می فرمایـد دراینجا تنافی پیش می آیـدنه به لحاظ مقـدمه بلکه به لحاظ مقـدمه المقـدمه که اراده مکلف است یعنی به لحـاظ مقـدمه وقتی حسـاب می کنیم دو عنوان داریم یکی واجب است و یکی حرام و بنابر جواز اشـکالی نـدارد ولی فعل این مقدمه که سلوک طریق مغصوب است _ مثلاً _ یک مقدمه المقدمه دارد که آن اراده مکلف است که مقدمه هر فعلی اسـت که از انسان سـر می زنـد و وقتی که می خواهد سـیر در طریق مغصوب را انجام دهد باید آن را اراده کند و بنابر وجوب مطلق مقـدمه بـاز یک وجوب غیری دیگری عارض بر آن می شود حال اگر این وجوب غیری دوم بر روی عنوان مقـدمه رفته باشـد یعنی حیثیت مقـدمیت تقییـدی بود باز اشـکالی نـداشت و تعـدد عنوان می بود مثلاً به عنوان مقـدمه واجب می شـد و به عنوان دیگری می تـوانست حرام باشـد امـا فرض بر این است که مقـدمیت حیـثیت تعلیلی است و وجـوب غیری به واقـع مقـدمه یعنی همان عنوان اراده سـیر متعلق شده است و از طرفی هم حرمت نفسـی از برای مقدمه غیر موصله یعنی سیر آن طریق بدون انجام ذی المقدمه ثابت است که قهراً علت تامه اش حرام غیری است زیرا بعداً ثابت خواهیم کرد که بنابر ملازمه علت تامه حرام هم حرمت غیری دارد و علت تـامه سـیر در طریق مغصوب همین اراده آن و عـدم اراده ذی المقـدمه است و در اینجا ما یک طریق بیشـتر نـداریم _ مقـدمه منحصـره است _ پس اراده سـیر در این طریـق هم واجب غیری می شـود و هم در صورتی که مکلف نخواهـد ذی المقـدمه را انجام دهـد و انقاذ غریق کند متعلق حرمت غیری، و این اجتماع امر و نهی در یک عنوان است که نزد همه اصولیون ممتنع است.

حاصل این که در این فرض علت تامه حرام که حصه غیر موصله سیر است عبارت از اراده سیر و عدم اراده انقاذ غریق است پس یک حرمت غیری از حرام نفسی به این اراده تعلق می گیرد ـ ولو ضمنی ـ یعنی مجموع اراده سیر این راه واحد و عدم اراده انقاذ، علت تامه حرام است پس خود این اراده هم می شود واجب غیری استقلالی و هم حرام غیری ضمنی و اینجا دیگر امر و نهی بر روی عنوان واحد شکل می گیرد که این، حتی بنابر جواز اجتماع امر و نهی، ممتنع است زیرا که وحدت عنوان است نه تعدد آن و یک فعل بیشتر نیست عنواناً ومعنوناً پس در این فرض نیز حتی بنابر جواز اجتماع أمر و نهی تعارض شکل می گیرد زیرا که بلحاظ مقدمه المقدمه ـ که اراده است ـ اجتماع وجوب غیری و حرمت غیری بر عنوان واحد لازم می آید .

فرض چهارم: که شهید صدر(رحمه الله) این فرض را مطرح کرده است این است که اگر کسی قائل شود به این که وجوب غیری مقدمه عرفی هم هست یعنی عرف هم ملازمه می بیند واینکه وقتی شخصی چیزی را بخواهد مقدماتش را هم می طلبد و این ملازمه بیّن و در حد یک دلالت و ظهور لفظی در کلام است و عرفا وقتی مولی می گوید حج انجام بده یعنی تا مکه هم سفر کن و این یک دلالت لفظی است نه این که تنها ملازمه عقلی باشد ولذا در کلمات قدما اصل مسأله مقدمه واجب را این گونه مطرح می کردند که (هل یدل الامر بالشی علی الامر بمقدماته) و این یعنی دلالت لفظی و ظهور در دلیل واجب نفسی نسبت به وجوب مقدماتش تشکیل می شود و این دلالت و ظهور چونکه بر جامع مقدمه است با دلیل حرمت حصه غیر موصله بنابر امتناع معارض خواهد شد حتی اگر تخصیص وجوب غیری به موصله ممکن باشد زیرا که دلالت لفظی بر وجوب جامع است یعنی اگر قائل به جواز اجتماع شدیم باز هم تنافی پیش نمی آید ولی اگر امتناعی شدیم حتی اگر قائل به امکان تخصیص وجوب غیری به حصه موصله شدیم و مبنای دوم را انکار کردیم ولی مبنای اول را قبول داشتیم که وجوب غیری بر جامع مقدمه می باشد در این صورت باز تعارض شکل می گیرد چون ملازمه عقلی نیست تا بگوییم در صورت وجود مانع، وجوب به موصله مقید می شود بلکه دلالت لفظی است ظهورش در وجوب مطلق مقدمه است و پس ظاهر دلیل وجوب نفسی دلالت می کند که جامع مقدمه آن واجب غیری است و دلیل حرمت می گوید حصه غیر موصله آن حرام است و این جا دیگر دو ظهور است که باهم تعارض می کنند و یا باید از اطلاق حرمت نسبت به این مقدمه دست بکشیم و یا از وجوب نفسی ذی المقدمه و وجوب را لغو کنیم و ظهور دلالت لفظی را نمی شود عوض کرد و با حرمت فرد ـ بنابر امتناع ـ قابل جمع نیست و قوانین تعارض را باید جاری کرد و این مورد چهارم فرض ظهور ثمره تعارض است که کسی که قائل به عدم ملازمه باشد این تعارض را نخواهد داشت البته اگر کسی بگوید دلالت لفظی التزامی هم بر مطلق وجوب مقدمه در همه جا نیست بلکه در جایی است که مانعی نباشد ـ مانند حرمت حصه غیر موصله از مقدمه ـ والا دلالت بر وجوب غیری بر خصوص حصه موصله شکل می گیرد باز هم تعارض نخواهد بود.

پس قـول به وجوب مقـدمه بی ثمره نیست و اگر قائـل به عـدم وجوب شویم در هیـچ کـدام از این فروض چهارگـانه تعـارض نیست چون دیگر مقـدمه واجب نیست و تنهـا حصه غیر موصـله آن حرام است که با وجوب ذی المقـدمه نه تعارض دارد و نه تزاحم، پس این که آقای خویی(رحمه الله) گفته است وجوب مقدمه ثمره ای ندارد درست نیست.

برسی فروض چهارگانه (۹۱/۰۷/۰۳)

Your browser does not support the audio tag.

بحث در حالت اول که مقـدمه محرمه منحصـره باشد به پایان رسیـد و ثابت شد که در این حالت ثمره تعارض بین وجوب ذی المقـدمه و حرمت مقـدمه بنابر وجوب مقـدمه در جائی که واجب اهم باشد و وجوبش مطلق باشد بنابر بعضـی از مبانی تصویر دارد و چهـار فرض ذکر کردیم و گفتیم که در این چهار فرض ثمره تعارض شـکل می گیرد و این ثمره هم اصولی است زیرا تعـارض مـوجب تقییـد احـدالجعلین و یـا هر دو آنهـا می باشـد که در شـبهه حکمی و اثبـات حکم کلی است و شایـد مقصود مرحوم وحید بهبهانی(رحمه الله) از دخول در مسأله اجتماع همین ثمره بوده است.

حالت دوم این بود که مقـدمه منحصـره نباشد مثل این که دور راه برای انقاذ غریق باشد که یک راه مغصوب و یک راه مباح، در این جا بین وجوب ذی المقـدمه با حرمت فرد مغصوب از مقدمه تزاحمی در کار نیست چون هر دو قابل امتثال هسـتند ولذا هر دو حکم مطلق خواهنـد بود چون دو راه هست یکی مبـاح و یکی حرام و انجـام دادن ذی المقـدمه مزاحمتی بـا ترک حرام نـدارد و تضـادی در مقـام امتثال نیست تا داخل در باب تزاحم شود و این جا هم وجوب ذی المقـدمه مطلق است و هم حرمت فرد محرم مثـل رفتن به زمین مغصـوب و یـا وضـو گرفتن بـا آب مغصوب مطلق است چون قابـل جمع هسـتند و از بـاب تزاحم نیست حـال اگر قائل به وجوب مقـدمه نشـدیم نه تزاحم است و نه تعارض اما گر قائل به وجوب مقـدمه شـدیم تزاحم نیست و تکلیـف مشـروط نیست و وجـوب و حرمت مقـدمه هر دو در اینجـا مطلـق هسـتند ولیکن ممکن است این وجـوب غیری سـبب تعارض بشود که اگر چنین شود ثمره در این حالت نیز شـکل می گیرد و الا شـکل نمی گیرد در اینجا باید ببینیم چهار فرضـی که آنجا گفتیم در این جا می آید یا خیر و هر کدام از فروض که تمام شد این جا تعارض شکل می گیرد .

ص: ۲۷

اما فرض اول: این بود که قائل به امتناع اجتماع امر و نهی شویم و ترکیب بین وجوب جامع مقدمه و حرمت حصه ای از مقدمه را اتحـادی بـدانیم و جـامع قابـل تقییـد به حصه غیر محرمه (حصه موصـله) نباشـد که این بیـان فرض اول در حالت دوم جاری نیست یعنی قائل به وجوب جامع مقدمه هم بشویم اشکال مرحوم صاحب کفایه تمام است که گفته در جایی که مقدمه واجب دو فرد دارد یک فرد مباح است و یک فرد حرام اساساً اراده و وجوب غیری مقـدمه مقید می شود به فرد مباح نه جامع بین فرد مباح و فرد حرام و وجـدان نیز همین قضاوت را دارد که اگر این وجـدان را قبول کردیم روشن است تعارض شـکل نمی گیرد چـون خصـوص فرد مبـاح متعلق امر غیری می شود واگر این مبنـا را هم قبول نکردیم و حرف آقـای خوئی(رحمه الله) را قبول کردیم و گفتیم ملاـک وجوب غیری چه توقف باشـد و چه توصـل در جامع است و بنابر جواز اجتماع، جامع واجب غیری می شود ولیکن بنابر امتناع فرد مباح واجب غیری می شود چونکه توقف و یا توصل مقتضـی وجوب غیری است که در جامع است

ولیکن علت تامه نیست یعنی اگر مانعی در کار باشـدماننـد امتناع اجتماع، آن جامع مقید می شود به فرد مباح بازهم تعارضـی شکل نمی گیرد که شاید مقصود مرحوم آقای خویی(رحمه الله) نیز همین باشد.

ما گفتیم این خلاف وجدان است یعنی حتی بنابر جواز هم اصل مقتضی و ملاک وجوب غیری مقدمه به اندازه فرد مباح است نه بیشتر و ایشان این وجـدان را قبول نـداشت خوب اگر به انـدازه جواز قبول داشـته باشـد می گوید بنابر فرض جواز این گونه است و اگر قائل به امتناع شـدیم وجوب غیری مخصوص به فرد مباح می شود نه به جامع لـذا عبارت ایشان فقط فرض جواز را در بر می گیرد که وجوب بر جامع خواهـد بود و از فرض امتناع ساکت است که شایـد مقصود ایشان این باشد که اگر امتناعی شـدیم این را نمی گوئیم و امتناعی شـدن مانع می شود که وجوب غیری به جهت مانع، مقید به فرد مباح می شود پس اگر این را بگوید بازهم تعارض نیست و فرض اول در این حالت جاری نمی شود چون که امتناعی هم بشویم تعارض شکل نمی گیرد ولی اگر کسـی گفت توصـل و توقف علت تـامه وجوب غیری است که اگر در جـامع باشـد نمی شود آن را به فرد مباح مقید کرد و جامع بایـد واجب باشـد در این صورت در این موارد که یک فرد حرام است تعارض شـکل می گیرد چون اگر وجوب غیری بخواهد باشد بنابر امتناع با حرمت یک فرد از آن جامع تعارض خواهد داشت و باید یکی برود و وجوب غیری اگر رفت وجوب نفسی هم باید برود چون در اطلاق وتقیید تابع هم هستند و این تعارض میان دو تکلیف نفسی است.

ص: ۲۸

لیکن بعید است کسی ملتزم به این مبنای فوق شود چون هر واجبی که مقدمه مباح دارد و مقدور است معمولاً ـ یک فرد و مصداق حرام از آن مقدمه هم دارد که در این صورت باید قائل به تعارض شد با این که اینچنین نیست یعنی مثلاً اگر آب مغصوب در عالم نباشد وضو واجب می شود اما اگر یک آب مغصوب هم داشته باشد وجوب نماز با حرمت غصب تعارض می کند و کسی نمی تواند به این مطلب قائل شود و لهذا آقای خویی(رحمه الله) هم تنها در فرض جواز اجتماع قائل به جوب جامع بین فرد مباح و حرام از مقدمه شده است و این تالی فاسد خیلی روشن است پس فرض اول در این حالت جاری نیست .

فرض دوم: این بود که حرمت به عنوانی بخورد که عنوان واقعی مقدمه باشد این فرض دوم هم در اینجا نمی آید چون برای مقدمه دو فرد فرض کردیم که یک فرد مباح است و متعلق وجوب غیری قرار می گیرد و یک فرد حرام که مثلاً راه مغصوب است که متعلق حرمت است و وحدت متعلق در کار نیست.

فرض سوم: نیز این بود که اگر قائل به جواز شدیم اگر به دو عنوان هم باشد ولی عنوان مقدمه واجب نباشد بلکه واقع مقدمه واجب باشد در این جا اگر حرمت به عنوان دیگری هم تعلق بگیرد هر چند در مقدمه تعارضی شکل نمی گیرد ولی در مقدمه المقدمه ــ که اراده فعل آن است ــ دیگر دو عنوان نداریم و آنجا اراده سبب و علت تامه حصه محرم از مقدمه می شود که در حالت اول حصه غیر موصله بود و اراده مقدمه در آن حالت با عدم اراده ذی المقدمه سبب وجوب حصه غیر موصله و حرام بود و همان اراده هم چون که مقدمه المقدمه است واجب می شود وا ین تعارض است.

این فرض هم در اینجا نیست چون در این جا دو فرد از مقدمه داریم و در حالت اول مقدمه یک فرد داشت و موصله و غیر موصله در یک فرد بود و دو فرد نبود پس در آنجا اراده به یک فعل می خورد که همان مقدمه منحصره بود که سبب حرام بود اگر ذی المقدمه را اراده نکند همین اراده هم واجب غیری بود ولی این جا چونکه دو فرد از برای مقدمه است و یک راه مباح داریم و یک را مغصوب در اینجا علت تامه حرام عبارت از اراده خصوص فرد حرام است و سبب تحقق فرد حرام در خارج می شود و این مقدمه المقدمه واجب نیست بلکه اراده جامع مقدمه المقدمه واجب است و اراده جامع غیر از اراده فرد محرم است و عنوان دیگری است که لازمه آن و بر آن منطبق است و در اراده فرد مباح هم اراده جامع هست یعنی ممکن است اراده جامع باشد و اراده فرد حرام نباشد پس وحدت عنوان واجب غیری و سبب حرام در اینجا شکل نمی گیرد و اراده حرام بالخصوص حرام غیری است و این غیر از اراده جامع است که واجب غیری است.

اما فرض چهارم که تعارض به لحاظ دلالت التزامی لفظی بود بنابر این که کسی بگوید وجوب مقدمه مستفاد از دلالت لفظی امر به ذی المقدمه است و ملازمه بیّن بالمعنی الاخص است اگر این را کسی در ما نحن فیه نیز قبول کند و بگوید که ملاک وجوب غیری در جامع مقدمه اعم از فرد مباح و حرام است پس جامع مذکور مدلول التزامی دلیل امر به ذی المقدمه خواهد شد که با دلیل حرمت یک فرد از این جامع بنابر امتناع اجتماع و یا وحدت عنوان واجب و حرام تعارض دارد.

پس این فرض چهارم به حسب صورتی در اینجا می آید ولی نکته ای که در حالت اول می گفتیم این جا روشن تر است یعنی در جائی که مقدمه دو فرد مباح و غیر مباح داشته باشد ملاک وجوب غیری فقط در فرد مباح است و این همان وجدانی است که صاحب کفایه مطرح کرد و مشهور هم قبول دارند و این وجدان سبب می شود که در حالت عدم انحصار مقدمه محرمه اصل دلالت التزامی لفظی بر وجوب مقدمه نیز به اندازه این مقتضی باشد یعنی وجوب فرد مباح نه جامع مقدمه اعم از مباح و حرام.

بنابراین در حالت دوم که مقدمه محرمه مندوحه دارد هیچ یک از فروض چهارگانه که بنابر هریک از آنها در مقدمه منحصره تعارض شکل می گرفت در اینجا تمام نمی شود و تعارض شکل نمی گیرد و این بدان معناست که وجوب مقدمه در حالت دوم که مقدمه محرمه غیر منحصره است و مندوحه دارد ثمره تعارض را ندارد تا اینجا ثمره پنجم که مرحوم وحید(رحمه الله)فرمودند با تعدیل و توضیحی که داده شد در مقدمه واجبی که فی نفسه محرمه است در صورتی که واجب اهم باشد تمام است .

۶ ـ ثمره ششمی را هم شهید صدر(رحمه الله) در جلد سوم از حلقات ذکر کرده و ما آن را به عنوان ثمره ششم قرار می دهیم و این ثمره در مورد عکس ثمره پنجم است زیرا که آن ثمره در جائی بود که حرامی مقدمه واجب أهمی قرار می گرفت ولیکن ثمره ششم عکس آن است یعنی حصول تعارض در جائی است که واجب اهمی علت تامه حرامی قرار بگیرد که مثال های زیادی در مقدمه دارد مثلاً اگر غسل واجب، موجب ابتلا به مرضی باشد که در حد حرمت باشد مثلاً هلاکت نفس و یا قطع عضو که حرام است و یا این که اگر نماز واجب را در جائی بخوانیم سبب شود مؤمنی متأذی شود وایذاء مؤمن حرام است و یا غریقی را اگر نجات دهیم و از آب بیرون بکشیم و در خشکی قرار دهیم زراعت و یا ساحلی که ملک شخص دیگری است اتلاف شود و امثال اینها واز آنجا که بنابر ملازمه بین وجوب شیء و وجوب مقدمه اش همین ملازمه را بایستی در حرام هم قائل شویم ولیکن نه نسبت به حرمت یک مقدمه حرام بلکه آنچه که سبب و علت تامه حرام است.

لهـذا ایـن ثمره در واجـبی کـه علـت و سـبب تحقـق فعـل دیگری که حرام است بشـود شـکل می گیرد زیرا که اگر آن واجب مندوحه داشـته باشد یعنی منحصـر درفردی که سـبب و علت تحقق آن فعل حرام است نباشد مثلاً غسل با آب گرمی که سـرما نخـورد نیز ممکن باشـد و یـا نمـاز در مکـان دیگری هم ممکن باشـد قهراً هریـک از وجوب واجب و حرمت ایـذاء مؤمن و یا اضـرار به نفس مطلق و فعلی خواهنـد بود چونکه امتثـال هر دو ممکن است و تزاحمی در کـار نیست و اگر منـدوحه نباشـد هر چنـد تزاحم میان آنها شـکل می گیرد ولیکن شـهید صـدر(رحمه الله) فرض کرده است واجب اهم باشد که در این صورت در صـورت عـدم امتثـال واجب، حرمت فعلی خواهـد شـد و چـون وجوب آن واجب اهم نیز مطلق است در نـتیجه بنـابر ملاـزمه و حرمت علت تامه حرام آن واجب، حرام غیری خواهد شد که ممتنع است ـ بنابر امتناع و یا وحدت عنوان واجب و سـبب حرام ـ و بـدین ترتیب تعـارض شـکل می گیرد که بـایستی یـا حرمت ساقط شود و یا وجوب، در صورتی که بنابر عـدم ملازمه چه اینکه برای واجب مندوحه ای باشد و چه نباشد، تعارض شـکل نمی گیرد بلکه در صورت وجود مندوحه نه تعارض است و نه تزاحم و در صـورت عـدم وجـود منـدوحه تزاحم است نه تعـارض زیرا که فعـل واجب غیر از فعـل حرام است هر چنـد علت و معلول متلاـزمین می باشـند که این تلاـزم در همه موارد تزاحم بین دو تکلیف موجود است و بنابر امکان ترتب از باب تعارض خارج است و علی القاعده یکی از دو تکلیف مطلق و دیگری مشـروط به ترک اولی یا هر دو مشـروط خواهند بود و این ثمره ششم است.

ادامه بحث ثمره ششم(۹۱/۰۷/۰۴)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در ثمره ششم بود که اگر قائل به وجوب مقدمه و ملازمه شویم یکی از لوازم ملازمه این است که باید همان گونه که می گوئیم مقدمه واجب است مقدمه حرام هم باید حرام باشد لیکن در جائی که علت تامه حرام باشد و علت تامه فعل حرام هم حرمت غیری پیدا می کند خوب حال اگر این علت تامه حرام خودش واجب نفسی باشد مانند غسل با آب سرد که موجب ضرر در حدّ حرام شود و یا نماز در جائی که موجب ایذای مؤمنی بشود مرحوم شهید صدر(قدس سره)می فرمایند ثمره بحث مقدمه در این جا تصویر می شود که اگر قائل به ملازمه نشدیم دو فعل در خارج است که یکی واجب و دیگری حرام است و مثل سائر موارد تزاحم است که یک فعل واجب است و یک فعل حرام که اگر بخواهد واجب را انجام دهد در حرام می افتد و اگر حرام را ترک کند واجب هم ترک می شود ولی تعارض نیست البته اگر مندوحه هم داشته باشد تزاحم هم نیست مثلاً می تواند جای دیگر نماز بخواهند که ایذای مومن نباشد یا با آب گرم غسل کند که اضرار به نفس هم نشود بنابر عدم ملازمه تزاحم هم در کار نیست و هم حرمت و هم واجب، مطلق می باشند زیرا امتثال هر دو با هم مقدور است ولیکن اگر قائل به ملازمه و وجوب مقدمه شویم از لوازمش این است که باید قائل به حرمت علت تامه ذی المقدمه هم شویم و علت تامه حرمت غیری پیدا می کند و نمازی که علت از برای ایذای مؤمن است حرام غیری و مبغوض می شود و حرام غیری با وجوب بنابر امتناع اجتماع و یا وحدت عنوان جمع نمی شود و فرقی نمی کند که وجوب یاحرام نفسی باشند یا غیری و ثمره تعارض در این جا بنابر وجوب مقدمه شکل می گیرد و نماز یا غسل مذکور باطل خواهد بود چنانچه فتوا به آن نیز داده شده است.

ص: ۳۳

ولیکن بنابر عدم وجوب مقدمه این عبادت صحیح است و اطلاق امر شاملش می شود زیرا که فعل واجب، غیر از فعل حرام است و مانند نماز و نظر به اجنبیه در حال نماز است و این ثمره را ایشان اجمالاً ذکر کرده و رد شده است ولی باید در آن تفصیل داد و این ثمره درست است و غیر از ثمره پنجم است که در عکس این حالت بود یعنی مقدمه واجبی فی نفسه حرام بود اما در اینجا واجب علت تامه حرام است ولذا بحث اختصاصی وجوب به موصله در مورد این ثمره اثری ندارد زیرا که علت تامه حرام بنابر همه مبانی در ملازمه حرام غیری می باشد چونکه موصل به حرام است توضیح اینکه در اینجا دو حالت است که یکی از آنها دو فرض دارد.

حالت اول: این است که نسبت به واجب مندوحه ای نیست و غیر از این غسل واجب یا نمازی که باعث ایذا می شود نماز دیگری نمی تواند بخواند.

حالت دوم: این است که واجب مندوحه داشته باشد.

أما در حالت اول ثمره قول به وجوب مقدمه شکل می گیرد بنابر امتناعی شدن و یا وحدت عنوان واجب با علت تامه حرام به جهت این که هم وجوب فعلی و مطلق است به جهت مندوحه داشتن و هم حرام فعلی و مطلق است و مکلف می تواند هر دو تکلیف را امتثال کند هم می تواند حرام را ترک کند و هم واجب را نجام دهد تزاحمی بین حرام و واجب در مقام امتثال

نیست و أما تعارض چون واجب و حرام دو فعل هستند بین خود حرام نفسی و واجب نفسی تعارضی هم نیست ولی اگر قائل به وجوب مقدمه شدیم و گفتیم که حرام نفسی فعلی مستلزم حرمت علت تامه اش می باشد که در اینجا این همان واجبی است که یک فردش می تواند علت تامه حرام باشد در نتیجه آن فرد از واجب _ نماز یا غسل _ حرام غیری می شود و چون واجب هم هست اجتماع امر و نهی در این فرد از واجب و عبادت شکل می گیرد که بنابر امتناع و یا وحدت عنوان نمی تواند واجب باشد و دلیل واجب مقید می شود به غیر این فرد محرم به حرمت غیری و این فرد از نماز، مشمول اطلاق (صلّ) نیست و این غسل نمی تواند مشمول (اغتسل) باشد مثل حرمت نفسی غصب و نماز بنابر امتناع و در نتیجه اگر نماز را انجام داد حتی با قصد قربت هم باشد چون که حرمت غیری منافات با قصد قربت ندارد بازهم نمازش باطل است چون امر ندارد و شاید به همین جهت هم بعضی مانند صاحب عروه در فقه این فتوا را داده اند پس جایی که از برای واجب مندوحه هست هم وجوب مطلق است و هم حرمت، حتی اگر یکی اهم و دیگری غیر أهم باشد و سببی برای تقیید نیست چون قید عدم اشتغال به اهم در جائی است که تزاحم در امتثال میان آنها باشد و در فرض وجود مندوحه تزاحمی در کار نیست لذااگر قائل به ملازمه شدیم در مورد فرد واجب که علت حرام می شود تعارض شکل می گیرد و اگر قائل به ملازمه نشدیم این فرد از واجب هم می تواند صحیح باشد و قصد قربت هم می آید پس این ثمره در جائی که مندوحه هست خیلی روشن است و اما حالت دوم این است که واجب منحصر باشد در همان فردی که علت حرام است مثلاًـ آب گرم برای غسل نداشته باشد یا نماز در مکان دیگری مقدور نباشد.

این فرض، ظاهر کلمات شهید صدر(قدس سره) در حلقات است چون گفته است باید واجب هم باشد و این نشان می دهد که ایشان ناظر به فرض انحصار است و الا اگر مندوحه باشد چه اهم باشند و نباشد و حرام اهم باشد هر دو، فعلی و مطلق خواهند بود، حال که واجب منحصر شد این سه فرض دارد یک وقت واجب اهم است و یک وقت حرام و گاهی هم هر دو مساوی می باشند و در هر سه حالت تزاحم در امتثال موجود است زیرا که مکلف به جهت انحصار نمی تواند هم واجب را امتثال کند و هم حرام را ترک کند زیرا که فعل واجب علت تحقق حرام می شود پس اگر واجب را امتثال کند حرام مخالفت می شود و اگر حرام را ترک کند واجب ترک می شود و شهید صدر(قدس سره) در حلقه ثالثه می فرماید اگر قائل به ملازمه و وجوب مقدمه شدیم و مکلف، در فرضی که واجب أهم باشد ـ یعنی وجوبش مطلق باشد ـ واجب را انجام دهد و امتثال کند مثلاً نماز را بخواند حرمت ایذا دیگر فعلی نیست زیرا که طبق قاعده تزاحم مشروط به عدم امتثال اهم است و با انجام واجب که اهم است شرط فعلی شدن حرمت رفع می شود ولیکن اگر مکلف واجب را ترک کند یعنی اشتغال به اهم انجام نشود حرمت ایذای مؤمن هم فعلی می شود و در نتیجه آن فرد واجب هم حرام غیری خواهد شد و چونکه وجوبش هم مطلق و فعلی است اجتماع وجوب و حرمت در فعل واحد شکل می گیرد که محال است لهذا میان دلیل حرمت ایذای مؤمن و دلیل وجوب نماز تعارض شکل می گیرد بر خلاف این که قائل به عدم ملازمه و عدم وجوب مقدمه بشویم که تنها تزاحم است و تعارض شکل نمی گیرد ولذا ایشان وجوب را اهم فرض کرده است تا اینکه اگر مکلف واجب را انجام ندهد هم حرمت فعلی می شود و هم واجب فعلی است و بنابر وجوب مقدمه داخل در باب تعارض می شود بر خلاف فرض این که حرام اهم از واجب و یا مساوی با آن باشد که در صورت ترک نماز حرام یعنی ایذای مؤمن امتثال شده و چون اهم یا مساوی است پس وجوب نماز اصلاً فعلی نمی شود تا تعارض شکل گیرد.

ص: ۳۵

ما در این جا عرضی داریم که در حاشیه تقریرات به طور فشرده آمده است و حاصل آن این است که مطلب ایشان در حالت عدم انحصار واجب صحیح است و نیازی به اهم بودن واجب نداشت همانگونه که گذشت و اما در حالت دوم که حالت انحصار واجب است در فرض اول و دوم یعنی جائی که واجب اهم باشد و یا مساوی باشد با حرام صحیح نیست و تنها در فرض عکس آن صحیح است یعنی فرضی که حرام اهم از واجب باشد اما این که در فرض ایشان ـ یعنی اهم بودن واجب از حرام ـ صحیح نیست به جهت وجود دو اشکال :

اشکال اول: در این فرض حتی اگر قائل به ملازمه نشویم بازهم میان دو تکلیف نفسی تعارض است و از باب تزاحم خارج است زیرا که تزاحم در جائی است که دو تکلیف متضاد در مقام امتثال ضد ثالث داشته باشند یعنی عصیان هریک مستلزم تحقق دیگری نباشد بلکه هر دو قابل ترک باشند مانند تزاحم میان صلاه و ازاله نجاست از مسجد که مکلف می تواند هر دو را ترک کند، اما اگر مانند حرکت و سکون باشد که ترک حرکت مستلزم سکون و بالعکس است تزاحم میان آنها منجر به تعارض می شود و بایستی یکی از دو تکلیف مطلقا ساقط گردد ـ که همین معنای تعارض است ـ زیرا که ترتب در این نحو تضاد معقول نیست و مبنای باب تزاحم و خروج آن از تعارض امکان ترتب است که جعل هر دو تکلیف مشکل پیدا نمی کند زیرا که تکالیف مشروط به قدرت هستند واخذ قدرت به معنای أعم در کلیه تکالیف رافع تنافی وتعارض میان آنها می شود زیرا فرض اشتغال به امتثال اهم و مساوی فرض عدم قدرت بر دیگری است که رافع موضوع اطلاق دلیل است لهذا هریک از دو تکلیف تزاحم اهم باشد فعلیت آن مطلق است چون اشتغال به دیگری رافع قدرت بر اهم نیست و فعلیت تکلیف دیگر نیز مشروط است چونکه اشتغال به اولی اشتغال به اهم است که رافع موضوع قدرت نسبت به دومی است و اگر هر دو مساوی باشند فعلیت هر دو مشروط به عدم امتثال دیگری خواهد بود پس در هیچ صورتی میان اطلاق دو دلیل در موارد تزاحم تعارض و تنافی شکل نمی گیرد لیکن این مطلب مبنی بر امکان ترتب یعنی تکلیف به هر دو فعل متضاد به نحو مشروط به ترک دیگری است در مبحث ترتب خواهد آمد.

ص: ۳۶

اما اگر قائل به عدم امکان ترتب مطلقا یا در مورد خاص شویم در نتیجه میان دو تکلیف تعارض شکل می گیرد زیرا که بایستی یکی از آن دو مطلقا ساقط شود و جعلش به غیر از مورد تزاحم قید بخورد و یا هر دو ساقط شوند که این همان تعارض و تنافی در جعل است و این که گفته می شود در موارد تزاحم تعارض نیست و یکی یا هر دو تکلیف مشروط به ترک دیگری می شود و این علی القاعده است مبتنی بر امکان ترتب است حال اگر در جائی ترتب ممکن نشود قهراً میان دو تکلیف تنافی و تعارض شکل می گیرد و در مواردی که دو تکلیف متزاحم و متضاد ثالث نداشته باشند یعنی به نحوی باشند که ترک و عصیان یکی مستلزم تحقق دیگری باشد اینچنین خواهد بود یعنی ترتب میان آنها هم ممکن نیست زیرا که امر به دیگری نه مطلقا ممکن است ـ چونکه طلب جمع بین ضدین است ـ و نه مشروط به ترک تکلیف دیگری که اهم یا مساوی است زیرا تحصیل حاصل است چونکه فرض شده است ترک هریک مستلزم تحقق و امتثال دیگری است و در مانحن فیه مطلب اینچنین است زیرا که علت تامه و معلول از این قبیل هستند که اگر معلول فعل حرامی باشد و علت آن واجب باشد ـ مانند غسل موجب هلاکت و یا نماز موجب ایذای مؤمن ـ اگر مکلف نماز را ترک کند علت را ترک کرده پس معلول حرام انجام نمی شود و حرمت امتثال می شود و فعلی شدن حرمت که به معنای الزام به ترک حرام است تحصیل حاصل است پس حرمت ایذای مومن که معلول نماز است نمی تواند مجعول باشد ـ نه مطلقا و نه مشروط به ترک نماز که واجب اهم است ـ چونکه تحصیل حاصل است و این بدان معناست که در این فرض علی کل حال میان دلیل واجب و حرام تعارض است چه قائل به وجوب مقدمه و ملازمه بشویم و چه قائل نشویم .

اشکال دوم: اشکال دیگری است که در اینجا فرضاً که بتوانیم ترتب را هم تصویر بکنیم و بگوئیم مثلاً فعلیت حرمت ایذای مؤمن مشروط به ترک نماز _ که واجب اهم است _ اشکالی ندارد و معقول است بازهم این ثمره در این فرض تمام نیست زیرا که قبلاً عرض شد که قیود و شرایط حرمت قید حرام قرار می گیرد پس ایذای مؤمنی که توأم با فعل نماز _ که واجب اهم است _ شکل می گیرد حرام نیست تا اینکه علت تامه اش یعنی نماز بنابر ملازمه حرام غیری شود و به عبارت روشن تر معلول واجب اهم حرمت ندارد تا بنابر ملازمه مستلزم حرام غیری آن علت شود و با وجوب آن تنافی و تعارض پیدا کند و همچنین است اگر فرض شود واجب در اهمیت مساوی با حرام است زیرا که حرمت مشروط به ترک آن واجب اهم یا مساوی است و قید حرمت قید می شود و ایذائی که مقرون و معلول نمازیی که واجب اهم یا مساوی است اصلاً حرام نمی باشد تا بنابر قول به ملازمه و وجوب مقدمه، حرمت غیری به علت آن _ یعنی نماز در مثال _ سرایت کند البته در فرض تساوی چون که واجب هم مشروط است هیچگاه حرمت و وجوب هر دو فعلی نمی شوند تا شبهه تعارض نسبت به علت تامه حرام شکل گیرد.

بنابراین چه واجب اهم باشد _ که شهید صدر(قدس سره) فرض کرده است _ و چه مساوی باشد فعل حرامی که معلول آن واجب است اصلاً حرام نیست تا بنابر قول به ملازمه و وجوب مقدمه علتش که همان واجب است حرام غیری باشد و تعارض شکل گیرد و این بدان معناست که ثمره ششم در این دو فرض شکل نمی گیرد و اما در فرض سوم یعنی اگر فرض شود حرام اهم از واجب است مانند مثال غسل واجبی که علت هلاک نفس شود این اشکال جاری نیست زیرا که حرمت مطلق است و مشروط نیست _ چونکه اهم است _ پس اضرار که از غسل ایجاد می شود و در حد هلاکت و امثال آن است محرم است و در نتیجه بنابر قول به ملازمه علت تامه اش که غسل است حرام غیری شده و تعارض میان دلیل وجوب و دلیل حرمت شکل می گیرد بر خلاف این که قائل به عدم وجوب مقدمه بشویم که از این جهت تعارضی شکل نمی گیرد یعنی در فرض اهم بودن حرام اشکال دومی که بر فرض شهید صدر(قدس سره) وارد کردیم وارد نیست.

لیکن این بحث می ماند که آیا اشکال اول وارد است یا نه؟ که اگر اشکال اول وارد باشد یعنی تزاحم در اینجا میان حرام و واجب معقول نباشد بازهم میان دلیل وجوب و حرمت تعارض شکل می گیرد چه قائل به وجوب مقدمه بشویم و چه نشویم و ثمره ششم در این فرض هم تمام نخواهد شد و این بحث آینده است.

ادامه بحث قبل (۹۱/۰۷/۰۸)

Your browser does not support the audio tag.

بحث در ثمره ششم از ثمرات وجوب مقدمه بود عرض شد که این ثمره ششم را شهیدصدر(رحمه الله) در حلقات به عنوان جائی که واجبی علت تامه و سبب تحقق فعل حرامی می شود، مثل این که اگر با آب سرد غسل کند مریض می شود و اضرار به نفس محرم حاصل می شود یا اگر نماز جهری بخواند مومنی بیدار می شود و ایذا مؤمن است که بنابر وجوب مقدمه، تعارض می شود و بنابر عدم وجوب مقدمه داخل در باب تعارض نیست چون دو فعل است و فعل عبادی هم باشد مشکلی ندارد مثل جمع بین نماز و نظر به اجنبیه می شد اما بنابر وجوب مقدمه از آنجا که وجوب مقدمه در باب حرام اقتضا می کند که علت تامه حرام هم حرام غیری باشد پس واجبی که علت و سبب تحقق حرام است حرام غیری می گردد و در این صورت بین واجب نفسی علت و حرمت معلولی که حرام است تعارض می شود.

عرض شد باید در این جا میان دو حالت تفصیل داد یکی اینکه واجب مندوحه داشته باشد و مکلف می تواند در جای دیگر نماز بخواند یا با آب دیگری غسل کند که مریض نشود ولی با آب سرد غسل می کند اینجا که مندوحه دارد ثمره روشن است که اگر قائل به عدم وجوب مقدمه نشویم فعل نماز غیر از فعل ایذا مؤمن است و این ها دو فعل هستند که مثل نظر به اجنبیه در نماز است که حتی اگر مکلف مصداقی را که علت و سبب فعل دیگری که حرام است انجام دهد چون واجب غیر از حرام است تعارضی نیست و واجب عبادت هم باشد یقع صحیحا پس بنابر عدم وجوب مقدمه نه تعارض است و نه تزاحم، چون مندوحه است و در هر صورت فعل نماز صحیح است.

ص: ۳۹

اما اگر قائل به وجوب مقدمه شدیم و به تبع قائل به حرمت علت تامه حرام شدیم این فردی که سبب حرام است بنابر امتناع اجتماع یا وحدت عنوان می شود و حرام غیری می شود و واجب نمی شود که مصداق واجب باشد و واجب نمی تواند جامع بین این فرد غیر محرم و فرد حرام باشد و بین دلیل حرام و اطلاق واجب برای این فرد تعارض می شود که همان ثمره ششم است و قهراً باید وجوب به غیر این فرد قید بخورد و اگر این فرد را انجام داد باطل است چون امر ندارد ــ حتی اگر بتواند قصد قربت هم بکند ــ و شاید بعضی که در فقه فتوا به بطلان داده اند به این خاطر است.

پس ثمره ششم در حالی که مندوحه باشد روشن است و نیازی هم به اهم بودن واجب ندارد زیرا که هر دو تکلیف نفسی مطلق و فعلی خواهند بود ولی ایشان این جا را فرض نکرده است بلکه حالت دوم که حالت عدم مندوحه است را فرض کرده است که مکلف فقط همین آب سرد را مثلاً داشته باشد چون گفته است که واجب اهم است در صورتی که اگر مندوحه باشد لازم نیست واجب أهم فرض شود چون تزاحمی در کار نیست.

حالت عـدم منـدوحه از برای واجب سه فرض دارد ۱) این که واجب اهم باشـد و ۲) این که حرام اهم باشـد و ۳) هم این که متسـاوی باشـند ایشـان جـائی که واجب اهم باشـد را فرض کرده و گفته است بنابر وجوب مقـدمه ثمره در این فرض ظاهر می شود یعنی بنابر عـدم وجوب مقدمه نه تعارض است و نه تزاحم و واجب اهم است یعنی اگر واجب را انجام داد حرمت رفع می شود و اگر واجب را ترک کرد واجب را عصـیان کرده است هر چنـد حرام را هم ترک کنـد وحرمت فعلی می شود ولی چون مقدمه واجب نیست حرمت از حرام به واجب ـ که علت آن است ـ سرایت نمی کند و مثل باقی مورد تزاحم می ماند اما اگر گفتیم که مقـدمه واجب است لازمه اش این است که وقتی حرمت فعلی شـد مقـدمه هم حرام غیری می شود و وجوب هم که مطلق بود می شود اجتماع حرمت غیری و وجوب نفسی بر آن واجب که بنابر امتناع اجتماع تعارض می شود.

ص: ۴۰

ما عرض کردیم که اگر مطلب در مندوحه فرض می شد مشکل نداشت و ثمره صحیح بود زیرا که هر دو تکلیف نفسی (وجوب و حرمت) مطلق بودند ولی در فرض عدم مندوحه درست نیست و دو اشکال را وارد کردیم.

اشکال اول: اینکه ترک معلول که حرام است که با فعل علت که واجب است ضدینی هستند است که ثالث ندارند یعنی نمی توانیم بین فعل علت و ترک معلول هر دو را ترک کنیم بلکه اگر واجب را امتثال کنیم معلول که حرام است عصیان می شود و اگر حرام را ترک کنیم واجب را عصیان کرده ایم پس بنابر این در فرض ترک علت، معلول که حرام است منترک است و ترک احد الضدین در اینجا مساوی با فرض وقوع ضد دیگر است و این بدان معناست که امر به تکلیف مهم ممکن نیست نه مطلقا چون جمع بین ضدین است و نه مشروط به ترک ضد اهم یا مساوی زیرا که تحصیل حاصل است چون ثالث ندارد و مثل حرکت و سکون است که ثالث ندارد ولذا امر به حرکت علی تقدیر ترک سکون و بالعکس لغو است زیرا اگر که حرکت نکند ساکن است و امر به این که اگر حرکت نکردی ساکن باشد معقول نیست یعنی ترتب معقول نیست پس تزاحم هم معقول نیست و قهراً موجب تعارض دلیل دو تکلیف است.

بنابراین اشکال اول آن بود که قائل به وجوب مقدمه هم نباشیم میان حرمت آن حصه از حرام ـ که به وسیله واجب شکل می گیرد ـ با وجوب آن واجب تعارض خواهد بود زیرا که جعل حرمت آن مشروط به ترک واجب هم معقول نیست پس چه قائل به وجوب مقدمه بشویم و چه نشویم تعارض موجود است هر چند در صورت قول به وجوب مقدمه از دو جهت تعارض خواهد بود و همچنین است اگر دو تکلیف یعنی حرام و واجب متساویین باشند.

ص: ۴۱

اشکال دوم آن بود که اساساً آن حصه ای از حرام که توسط فعل واجب محقق می شود اگر واجب اهم یا مساوی باشد اصلاً حرام نیست چون قیود هیئت قیود ماده هم قرار می گیرند و اگر حرمت به ترک واجب اهم یا مساوی مشروط شود قهراً متعلق آن یعنی حرام نیز مقید به آن می شود و حرام، حصه ای می شود که توام با ترک واجب اهم یا مساوی است و حصه ای که توام نیست با فعل واجب آن حصه حرام است و حصه که توأم با فعل واجب است اصلاً حرام نیست و وقتی حرام نشد این حصه معلول از واجب حتی اگر مکلف واجب را هم ترک کند حرام نیست تا حرمت غیری آن به واجب سرایت کند و حصه ای که توام با فعل واجب نیست معلول واجب نیست و واجب علت و سبب آن نیست یعنی ایذای مؤمنی که به وسیله خواندن نماز شکل می گیرد اصلاً حرام نیست تا بنابر وجوب مقدمه علت تامه اش حرام غیری شود و تعارض ایجاد شود یعنی حرمت از کجا بیاید تا تعارض شکل بگیرد چون حصه ای که توام با واجب است که حرام نیست و حصه ای که توام با واجب نیست، واجب سبب و علت آن نیست بنابر این ایذا مؤمنی که با نماز است حرام نیست تا حرمت به نماز سرایت کند پس در فرضی که واجب مساوی یا اهم است این ثمره مترتب نیست و این اشکال دوم تعارض را هم بنابر وجوب مقدمه و هم بنابر عدم وجوب مقدمه بلحاظ اشکال تحصیل حاصل رفع می کند پس ثمره تعارض در فرض اهم و یا مساوی بودن واجب از حرام در کار نیست یعنی در این فرض این که مندوحه از برای واجب نباشد و واجب اهم یا مساوی باشد ما ثمره را قبول نداریم و تا اینجا به جهت توضیح بیشتر بحث قبل را تکرار کردیم.

ص: ۴۲

اما اگر حرام اهم و واجب مهم باشد مثل اهلاک نفس و یا ایذاء مومن به نحوی باشد که ممکن است هلاک شود در این جا حرام اهم است و حرمتش مطلق و فعلی می شود و مخصوص به حصه ای که توام با واجب نیست، نخواهد شد و حتی حصه ای که به وسیله واجب انجام می گیرد حرام است بلکه وجوب آن مشروط می شود به فرض ارتکاب حرام در این فرض اشکال دوم وارد نیست که گفتیم حصه متولد از واجب اهم یا مساوی حرمت ندارد و حرام نیست تا حرمت غیری به علتش سرایت کند زیرا که در این فرض حرمت قید نخورده است پس حرام هم قید نمی خورد و مطلق است و شامل حصه متولد از واجب هم می شود در نتیجه بنابر عدم وجوب مقدمه چون دو فعل هستند از باب تزاحم است.

اما اگر قائل به وجوب مقدمه شدیم چون حرمت مطلق فعلی است و شامل حصه ایجاد شده با فعل آن واجب می باشد حرمت به آن واجب سرایت می کند و این علت تامه نمی تواند مامور به باشد چون که حرمت غیری دارد و اجتماع امر و نهی لازم می آید و تعارض نشده و قهراً باید وجوب ساقط شود این همان ثمره ششم است یعنی بنابر وجوب مقدمه واجبی را که مندوحه ندارد و علت حرامی است که أهم است و حرمتش مطلق است بخواهد انجام دهد حرام غیری انجام داده و نمی تواند ماموربه باشد پس اشکال دوم در این فرض جاری نیست و ثمره از این جهت اشکالی ندارد.

ص: ۴۳

ممکن است گفته شود که اشکال اول در اینجا زنده می شود یعنی حتی بنابر عدم وجوب مقدمه از باب تعارض می شود زیرا که هر چند علت تامه حرام، حرمت غیری ندارد و اجتماع امر و نهی غیری در واجب شکل نمی گیرد ولی بازهم تنافی و تعارض میان دو تکلیف نفسی برقرار است زیرا که ترک معلول با فعل علت، ضدینی هستند که ثالث ندارند و در این صورت امر به علت حتی به نحو ترتب و مشروط به فعل معلول محال است چونکه تحصیل حاصل است و مانند این است که بگوید اگر نماز را که علت ایذای مؤمن است خواندی نماز واجب است که این لغو و محال است پس تعارض از این جهت باقی می ماند حتی اگر قائل به وجوب مقدمه نشویم و ثمره ششم در این فرض هم نخواهد بود .

لیکن این اشکال تمام نیست و دفعش به این است که اگر در طرف حرام وجوب اهم بود قائل به وجوب غیری هم نشویم حصه ای که از آن متولد است نمی تواند حرمت داشته باشد چونکه تحصیل حاصل است اما در این طرف که حرمت اهم باشد و وجوب امر هم ترتبی باشد معقول است به این ترتیب که امر و وجوب مشروط می شود به فعل جامع حرام نه فعل خصوص آن حصه از حرام که متولد از واجب است زیرا حرام مخصوص به آن حصه نیست و از برای جامع و همه حصص آن است و مشروط کردن امر به واجبی که یکی از علل تحقق حرام است عزم بر فعل جامع حرام به نحو شرط مقارن یا فعل جامع حرام به نحو شرط متأخر معقول است زیرا که مکلف می تواند با این آب، غسل نکند ولی آب را روی بدنش بریزد و اهلاک نفس حاصل شود یعنی حرام از طریق علت دیگری قابل ارتکاب است پس مولی امر به واجب را مشروط به ارتکاب جامع حرام می کند تا اگر مکلف بخواهد حرام را مرتکب شود لااقل واجب را انجام دهد و حرام از طریق واجب عصیان شود نه از طریق علت دیگر و هر دو غرض مولی تفویت نشود و نتیجه آن چنین خواهد بود که اگر مکلف آن حرام را از طریق دیگری انجام دهد هر دو تکلیف در حق وی فعلی بوده و دو معصیت کرده است اما اگر حرام را از طریق فعل آن واجب انجام داده باشد تنها یک معصیت که فعل حرام اهم است انجام داده ولیکن واجب را امتثال کرده است زیرا که امرش فعلی بوده است و این همان معقولیت ترتب در این فرض است بخلاف دو فرض اهم و مساوی بودن حرام که در آنجا حرمت حصه متولد از واجب به نحو ترتب، تحصیل حاصل است و حرمت حصه های دیگر مطلق بوده و ربطی به فعل و ترک واجب ندارد پس بنابر عدم وجوب مقدمه و اهم بودن حرام امر ترتبی به واجبی که علت آن حرام است معقول است و تعارضی در کار نخواهد بود بر خلاف قول به وجوب مقدمه و این همان ثمره ششم است.

پس ثمره ششم در دو حالت صحیح است یکی در جائی که واجب مندوحه داشته باشد و دیگر در جائی که مندوحه نباشد ولیکن حرام اهم باشد که در این دو حالت بنابر وجوب مقدمه، حرمت غیری از حرام متولد شده از واجبی که علت آن است به علت سرایت می کند و موجب تعارض می شود و اگر عبادت باشد باطل می گردد أما بنابر عدم وجوب مقدمه از باب تزاحم بوده و صحیح خواهد بود .

ولی کل این ثمره مبتنی است بر این که در این قبیل موارد قائل شویم دو فعل داریم یکی ایذای مؤمن مثلاً ـ که حرام است ـ و یکی هم واجب ـ که عبارت از نماز است ـ و علت و سبب تولید فعل دوم که حرام است می باشد ولی بعضی در این قبیل موارد ـ یعنی اسباب تولیدی محرمات ـ گفته اند که حرمت نفسی بر روی خود آن سبب تولیدی می آید و عنوان حرام ایذای مؤمن یا اضرار به نفس بر نفس غسل و یا نماز صادق است زیرا که همین فعل است که اختیاری مکلف و صادر از او می شود پس بایستی حرمت هم متعلق به خود این فعل باشد که در این صورت دیگر ثمره ششم در کار نیست چون فعل واجب حرام نفسی می شود و خارج از بحث مقدمه است و حرام غیری نخواهد بود البته از نظر عقلی لازم نیست که همیشه سبب تولیدی حرام باشد بلکه کافی است در صحت تکلیف که فعلی اختیاری باشد ـ ولو بالواسطه ـ یعنی مسبب از فعل مباشری باشد ولی ممکن است در برخی موارد استظهار عرفی شود چنانچه میرزا(رحمه الله) گفته است که عناوین مسببات تولیدی برخود اسباب نیز صادق است که اگر دلیل حرام لفظی باشد این استظهار مؤثر خواهد بود اما در مواردی که دلیل بر حرمت لبی مانند دلیل عقلی یا اجماع باشد این استظهار جا ندارد و ثمره ششم در آنجا موضوع پیدا می کند.

ثمره هفتم (۹۱/۰۷/۰۹)

.Your browser does not support the audio tag

ثمره هفتم ثمره ای است که صاحب فصول به عنوان ثمره قول به مقدمه موصله در عبارتی که ضد واجب اهم است ذکر کرده است ولی این ثمره در حقیقت ثمره قول به وجوب مقدمه هم می شود چه بطلان عبادتی که ضد واجب اهم است خاص باشد به این که قائل به وجوب مطلق مقدمه شویم یا اگر قائل به خصوص مقدمه موصله شدیم بازهم آن عبادت باطل باشد و این که بنابر یکی از اقوال وجوب، این ثمره بار شود برای این که ثمره اصل بحث ملازمه شود، کافی است ولذا ما در ذیل مقدمه موصله آن را بحث نکردیم و گفتیم که در ثمرات اصل مسأله ملازمه مطرح می کنیم و بعضی هم در هر دو جا مطرح کرده اند مثل مرحوم آقای خویی(رحمه الله) که آن را در تقریرات به عنوان اولین ثمره مطرح کرده است.

حاصل این ثمره این است که اگر قائل به وجوب مقدمه به وجوب مطلق مقدمه شویم جایی که عبادتی، ضد واجب اهمی قرار بگیرد مثل ازاله و نماز، بنابر این که وجوب ازاله اهم است در این صورت بنابر وجوب مطلق مقدمه اگر سه مبنای دیگر اصولی را قبول کردیم نماز در وقت ازاله باطل خواهد بود اما اگر قائل به جوب مقدمه موصله و یاعدم وجوب مقدمه شدیم نماز صحیح است هر چند نسبت به ترک واجب اهم معصیت کرده است ولذا گفته شده که ثمره قول به مقدمه موصله صحت این عبادت است اما سه مبنای دیگر.

۱) این که ترک احد الضدین مقدمه فعل ضد دیگر است.

ص: ۴۶

۲) اینکه وقتی امر به شیء ای بخورد چه فعل و چه ترک ضدعامش یعنی نقیضش هم حرام غیری می شود یعنی امر به شیء مقتضی نهی از ضد عامش است پس اگر امر به ترک صلاه کند فعل صلاه منهی عنه است و مشهور این را قبول دارند بر خلاف ضد خاص که مشهور قبول ندارند که أمر به شيء مقتضی نهی از ضد خاص است.

۳) اینکه نهی غیری در عبادات مقتضی بطلان و فساد است.

در صورتی که این سه مبنا را قبول کنیم این ثمره مترتب می شود چون اگر وجوب مقدمه را قبول نکنیم دو أمر به دو فعل خورده است و با هم تزاحم دارند و به نحو ترتب مهم هم امر دارد وصحیح واقع می شود اما اگر قائل به وجوب مطلق مقدمه شدیم در این صورت ترک صلاه می شود مقدمه آن واجب اهم (ازاله) و خود صلاه منهی عنه می شود چون ضد عام ترک صلاه است و چونکه نهی غیری هم موجب فساد عبادت است پس نماز در زمان وجوب ازاله، باطل خواهد بود و مشمول ادله صحت نیست.

صاحب فصول بنابر مبنای خودش _ که مقدمه موصله واجب است هم مثل عدم وجوب مقدمه _ گفته عبادت صحیح واقع می شود و این فرق و ثمره بین قول به وجوب مقدمه موصله و وجوب مطلق مقدمه است .

البتـه در این ثمره و فرقی که صـاحب فصـول گفته است بحث و نزاع شـده است ولی همه قبـول دارنـد که بنـابر وجـوب مطلق مقـدمه و قبول آن سه مبنای دیگر، نماز باطل واقع می شود بر خلاف قول به عـدم وجوب مقـدمه و این، برای ثمره اصل بحث ملازمه و وجوب مقـدمه کافی است ولـذا ما آن را ثمره هفتم قرار دادیم و همچنین مرحوم آقای خویی(رحمه الله) آن را ثمره اولی قرار دادنـد و ایشـان گفته انـد که این ثمره درست است و أصل ثمره بودن را در صورت قبول آن سه مبنای دیگر اصولی قبول دارند ولی دو اشکال بر آن وارد می کنند و در نتیجه أصل ثمره را از برای بحث مقدمه واجب نفی می کنند .

اشکال اول: اینکه می گوید این ثمره اصولی نیست چون شرط در اصولیت مسأله، این است که بدون احتیاج به کبرای اصولی دیگری در قیاس استنباط قرار بگیرد و این جا درست است که نتیجه بطلان عبادت مضاد با واجب اهم است که قیدی در جعل آن عبادت ایجاد می شود ولی برای ترتب این ثمره همیشه به آن سه مبنای اصولی نیاز داریم و این سه مبنا مخصوصا دو مبنای آخر، دو مسأله اصولی هستند و وجوب مقدمه صغرای آنها را درست می کند و آنها می شود کبرا و جایی که یک مسأله همیشه نیاز به کبرای اصولی دیگری داشته باشد طبق تعریف ایشان آن مسأله، مسأله اصولی نیست بلکه مسأله اصولی باید یا همیشه کبرای قیاس استنباط باشد و یا اگر صغری است کبرای آن، مسأله اصولی دیگری نباشد این شرط را ایشان در ضابطه اصولی بودن اخذ کرده اند.

اشکال دوم که اشکال اصلی ایشان است آن که هر سه مبنای مذکور در نزد ما باطل است زیرا که احد الضدین متوقف بر عدم ضد دیگر نیست و عدم ضد، مقدمه ضد دیگر نیست و الا دور پیش می آید چنانچه به تفصیل در مبحث ضد خواهد آمد و مقدمه دوم را هم انکار می کنیم زیرا که امر به شیء همان طور که مقتضی نهی از ضد خاص آن نیست مقتضی نهی از ضد عام هم نیست و مقدمه سوم هم صحیح نیست و نهی غیری مقتضی فساد عبادت نیست و وقتی هر سه مقدمه تمام نیست پس این ثمره هم تمام نیست ولذا ایشان می گوید بحث ملازمه ثمره ندارد.

ص: ۴۸

مـا این جـا یک بحث با این بیان ایشان ــ که انکار ثمره است ــ داریم و یک بحث هم بحث صاحب فصول و شـیخ و صاحب کفایه است که آیا این ثمره بنابر وجوب مقدمه موصله هم بار است و باز هم عبادت باطل است یا خیر؟ که بحث مفصلی است میـان بزرگـان واقع شـده است امـا بحث اول که با آقای خویی(رحمه الله) است عرض می کنیم که هر دو اشـکال ایشان بر این ثمره وارد نیستند.

امـا اشـکال اول وارد نیست چون ضابطه معیاری که ایشان دارنـد که مسأله اصولی مسأله ای است که مسـتغنی از مسأله اصولی دیگر باشـد تمام نیست و ما مفصل در ابتدای مباحث اصول در بحث تعریف اصول وضابطه اصولیت مسأله آن را نقد کردیم و گفتیم همین که مسـأله ای در طریق اثبـات یـا نفی جعل یا اطلاق یا تقییـد جعل قرار گیرد وعنصـر مشترک در فقه باشـد مسأله اصـولی است علاـوه بر اینکه اگر معیـار ایشـان را هم قبـول کنیم بـاز هم طبـق آن معیـار این ثمره اصولی است چون که در رد اشـکال دوم ایشان خواهیم دید که در ترتب این ثمره نیاز به آن سه مبنای دیگر اصولی هم نداریم و در نتیجه این ثمره اصولی است و اشکال اول ایشان تمام نیست نه مبنیً و نه بناءً .

أما اشـکال دوم ایشان تمام نیست زیرا که ایشان فرمودنـد تا آن سه مبنای اصولی را قبول نکنیم این ثمره درست نمی شود ولی ما عرض می کنیم که بدون آن سه مبنا بازهم می توانیم این ثمره را تصویر کنیم و نیازی به آن سه مبنا نداریم.

ص: ۴۹

اما مبنای اول که بطلانش خیلی روشن است که کسی بگوید ترک احد الضدین مقدمه فعل ضد دیگر است و در بحث ضد می آید که این ، به دور منجر می گردد و محال است ولی ما به آن نیاز نداریم و درست است که صاحب فصول در جائی که ثمره خودش را فرض کرده که عبادتی ضد واجب اهمی قرار بگیرد و قائل شویم به توقف احدالضدین بر ترک ضد دیگر ولی روح این ثمره مخصوص به ضدین نیست بلکه ممکن است ترک عبادتی در جائی واقعاً مقدمه تکوینی واجب اهمی قرار بگیرد و این معقول است بله در ضدین معقول نیست ولی این که عدم فعلی یا عبادت واجب یا مستحبی اتفاقاً مقدمه واجب اهمی قرار بگیرد نه از این باب که ضد آن است بلکه از این باب که واقعاً و تکویناً مقدمه است معقول بوده و کثیراً واقع می شود مثل نجات غریق که در روز ماه رمضان دارد غرق می شود و مقدمه نجاتش ورود در عمق آب و ارتماس است و ارتماس تکویناً مقدمه انجاء است و مفطر می باشد.

پس روح ثمره هفتم که صاحب فصول مطرح کرده است مخصوص بر موارد ضدین نیست و فی نفسه معقول است که ترک عبادتی مقدمه واجب اهمی قرار بگیرد و دوری هم در کار نباشد پس ترک روزه که عبادت است در مثال فوق الذکر می شود واجب غیری پس مبنای اول لازم نیست.

و اما مبنای دوم و سوم که حال که ترک روزه مقدمه و واجب شد، ضد عامش که خود روزه است منهی عنه است و نهی در عبادت موجب فساد است؛ این دو مبنا را هم نیاز نداریم هر چند که این دو مبنا درجای خودش می آید که صحیح است ولی اگر هم صحیح نباشند _ که مختار ایشان است _ بازهم ثمره مذکور مترتب می شد زیرا در جایی که ترک عبادتی مانند روزه مقدمه تکوینی واجبی اهم شده، واجب غیری می شود و در این صورت ضد عامش که فعل آن عبادت است منهی عنه هم نباشد نمی تواند ماموربه باشد چون امر به نقیضین است که محال است بله ضد خاص واجب می تواند امر ترتبی داشته باشد ولی ضد عام و نقیض واجب غیری نمی تواند أمر داشته باشد حتی به نحو ترتبی زیرا که مترتب بین نقیضین نیست پس با وجوب ارتماس و ترک روزه، نمی تواند امر به ضد عامش که روزه است بخورد و همین مقدار که امر به صوم از آن ساقط شود برای ترتب ثمره مذکور کافی است چون عبادت بدون امر باطل می شود چه از آن، نهی غیری بشود و چه نشود و چه نهی غیری موجب فساد عبادت باشد و چه نباشد.

به عبـارت دیگر قول به وجوب مقـدمه در جـائی که ترک عبـادی مقـدمه فعل واجب أهمی قرار می گیرد موجب می شود که اطلاق امر شامل آن عبادت نشود لـذا اگر آن واجب اهم را انجام نـداد و روزه گرفت، روزه اش نمی تواند صـحیح باشد چون امر می خواهـد البته اگر بتوانیم ملاـک امر را در اینجـا احراز کنیم باز می توانـد صـحیح باشـد لیکن پس از سـقوط امر، دیگر ملاک را هم نمی توانیم احراز کنیم زیرا که دال بر ملاک مـدلول التزامی امر است که با سـقوط مـدلول مطابقی آن هم ساقط می شود همانگونه که خود ایشان این تبعیت را قبول دارند .

پس اگر ما مقدمه دوم وسوم را هم صـحیح ندانیم بازهم این ثمره صـحیح است و تنها قول به وجوب مقدمه برای بار شدن این ثمره کافی است در صورتی که اگر مقـدمه، واجب نباشـد ترک روزه مامور به نیست و وقتی مامور به نشد می تواند امر به آن به نحو ترتب تعلق گیرد و همان تزاحم پیش می آید زیرا که نجات غریق و روزه ضدینی هستند که ثالث ندارند و می شود هر دو ترک کند مثلاً در دریا برود و غریق را هم نجات ندهد.

بـدین ترتیـب مشـخص می شـود که این ثمره هفتم که ثمره اول در تقریرات ایشـان است مبتنی بر آن سه مسـأله اصـولی دیگر نیست و لهـذا هر دو اشـکال ایشـان بر این ثمره وارد نبوده و لازم بود ایشان به صـحت این ثمره و ترتب آن بر قول به ملازمه و وجوب مقدمه واجب قائل می شدند و آن را هم ثمره اصولی می دانستند.

ص: ۵۱

ادامه بحث قبل(۹۱/۰۷/۱۰)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در ثمره هفتم بود که یک بحث اصل این ثمره است که بار می شود یا نه که گذشت و گفتیم که این ثمره هفتم هم _ در جائی که واجب اهمی متوقف شود بر ترک عبادتی و ترک عبادت مقدمه آن قرار گرفته باشد _ صحیح است و عرض شد که در آن مورد نیاز به آن مبانی اختلافی اصولی که ترک ضد مقدمه فعل ضد است و نهی غیری موجب بطلان عبادت است و این که امر به شی مقتضی نهی از ضد عام است نیست.

أما یک بحث دیگر باقی ماند و آن بحث صاحب فصول است که صاحب فصول خواسته در همین مورد ثمره هفتم از برای قول به وجوب مقدمه موصله فرق و ثمره ای ذکر کند و این نکته را ذکر کرده است که اگر بگوئیم مطلق مقدمه واجب است ترک صلاه که ضد ازاله و واجب اهم است واجب غیری می شود و بنابر این که امر به شی ای مقتضی نهی از ضد عام و نقیضش می باشد و حرمت غیری هم در عبادات مقتضی فساد است و اگر مکلف واجب اهم را ترک کرد و نماز خواند نمازش بنابر وجوب مطلق مقدمه فاسد است ولیکن بنابر وجوب مقدمه موصله نمازش صحیح است و به عبارت دیگر می خواهند بگویند اگر قائل به مقدمه موصله شویم در مورد ثمره هفتم عبادت صحیح است و مثل قول به عدم وجوب مقدمه است و این فرق بین دو قول در مقدمه واجب است.

البته ما قبلاً در ثمره پنجم فرق بین دو قول را بیان کردیم و گفتیم که داخل شدن مقدمه محرمه در بحث اجتماع امر و نهی یا تعارضی که شکل خواهد گرفت بنابر وجوب مطلق مقدمه است که اگر مقدمه موصله واجب باشد ثمره پنجم شکل نمی گیرد زیرا که حرام، حصه غیر موصله از آن مقدمه می شود و واجب، حصه موصله می شود و دیگر نه تنافی است و نه اجتماع امر و نهی و این فرق بین دو قول در آن ثمره روشن و صحیح بود ولیکن مرحوم صاحب فصول آن را ذکر نکرده بلکه ثمره و فرق دیگری بین دو قول آورده است که همین ثمره هفتم است یعنی جائی که عبادتی ضد واجب أهم قرار گیرد و به آن سه مبنای اصولی قائل شویم که در نتیجه ترک صلاه که مقدمه ازاله است واجب می شود و بنابر این که امر به شی مقتضی نهی از ضد عام است فعل صلاه حرام می شود و نهی از عبادت هم موجب فساد است پس باطل می شود.

ص: ۵۲

اما اگر گفتیم خصوص مقدمه موصله واجب است ترک مطلق نماز واجب نیست بلکه ترکی وا جب است که موصل به ازاله باشد و این ترک خاص است که قیدی دارد و مقید به ایصال به ازاله است که واجب غیری می شود و نقیضش که ترک این حصه از ترک نماز است حرام غیری می شود و عدم این ترک خاص عنوانی است که ممکن است با صلاه باشد و ممکن است با ترک بدون ازاله باشد بنابراین فعل نماز نقیض عام مقدمه ای که واجب شده نیست پس امر به ترک نماز موصل به ازاله، مقتضی نهی از نماز نخواهد بود چون این، نقیضش نیست بلکه یکی از مقارنات نقیض ترک خاص است و نقیض ترک خاص عدم ترک خاص است که ممکن است مقارن با نماز و یا مقارن با ترک غیر موصل باشد مثل آنجائی که نماز را ترک کرده و ازاله را هم انجام نداده پس نماز منهی عنه نخواهد شد و صحیح خواهد بود چون که می تواند أمر ترتبی داشته باشد بر

خلاف قول به وجوب مطلق مقدمه.

بـدین ترتیب ایشان می فرمایـد بنابر قول به وجوب مقـدمه موصـله در این مورد ما قائل به صـحت عبادت می شویم و ثمره اش صحت عبـادتی است که ضـد واجب اهم قرار دارد حـتی اگر آن سه مبنی را قبول کنیم و این فرمـایش ایشـان مورد بحث قرار گرفته است و اگر ایشـان این فرق را در ثمره پنجم که ثمره مرحوم وحیـد(رحمه الله) بود مطرح کرده بود خیلی روشن تر و بی اشکال بود و این بحث ها را نداشت .

ص: ۵۳

اولین کسی که به ایشان اشکال کرده است مرحوم شیخ(رحمه الله) در تقریرات است و فرموده است فرقی نیست میان اینکه ما قائل به وجوب مطلق مقدمه شویم و یا وجوب مقدمه موصله و علی ای حال نتیجه یکی است و باید بنابر هر دو قول یا قائل به صحت نماز شوید و یا بطلان، چون ضد عام نقیض است و در فلسفه گفته شده است نقیض هر شی ای نفی و رفعش است پس اگر ترک صلاه، واجب باشد نقیض ترک صلاه _ که حرام می شود _ عدم ترک است که این عدم ترک ملازم است با نماز زیرا که نقیض کل شیء رفعه است و خود نماز نقیض نیست بلکه ملازم با عدم ترک الصلاه است و اگر شما در متلازمین قائل به سرایت نشوید و بگوئید حرمت احد المتلازمین به ملازم آن سرایت نمی کند بنابر قول به وجوب مطلق مقدمه هم حرمت صلاه را ندارید چون نقیض ترک _ که عدم الترک است _ حرام شد به حرام غیری و این لازمه صلاه است و نه خود صلاه پس حرمت به آن سرایت نمی کند تا نهی در عبادت باشد و فاسد شود و اگر بگوئید که حرمت از احد المتلازین به دیگری سرایت می کند پس همچنانکه اگر مقدمه مطلق، ترک نماز باشد حرمت نقیضش به نماز سرایت می کند بنابر قول به مقدمه موصله هم همین طور است چون ضد عام مقدمه موصله، عدم الترک الموصل است و این، با جامع احد الامرین ملازم است یا فعل صلاه یا ترک غیر موصل و حرمت از عدم الترک الموصل به آن عنوان جامع ملازم سرایت می کند و جامع آن دو مصداق که حرام شد چون که حرمت انحلالی است تمام حصص و مصادیقش حرام می شود پس فعل نماز هم حرام می شود و در نتیجه نماز باطل خواهد شد.

پس بنـابر حرمت مقـدمه موصـله بـاز هم نتیجه همان است فقط ملازم بنابر حرمت عـدم مطلق ترک همیشه وجود و فعل اسـت یعنی یک ملازم دارد و بنابر وجوب مقدمه موصـله و حرمت عدم ترک موصل ملازم آن، دو مصداق دارد و این مفرق نیسـت و مفرق این است که ببینیم حرمت حرام به ملازم آن سرایت می کند یا خیر که

در صورت قول به سرایت؛ چونکه حرمت انحلالی است بنابر قول به مقدمه موصله نیز نماز حرام شده و باطل می شود.

مرحوم صاحب کفایه این مطلب فوق را از مرحوم شـیخ(رحمه الله) نقل می کند و سپس رد می کند و می گوید حق این است که بنابر قول به وجوب مطلق مقدمه و قبول آن که وجوب شـی ای مقتضـی نهی از ضد عامش می باشد نهی غیری به نماز می خورد ولی بنابر قول به مقدمه موصـله نهی غیری به نماز تعلق نمی گیرد ـ همانگونه که صاحب فصول گفته است ـ یعنی اگر مطلق ترک نماز واجب شـد نه ترک موصل، فعل نماز ضـد عام می شود و نقیض واجب غیری، ولی اگر مقدمه موصـله واجب شـد یعنی ترک نماز موصل به ازاله واجب غیری شـد فعل نماز ضد عام آن نیست بلکه ضد عام عنوانی است که مقارنش فعل نماز است و ملازم با آن عنوان حرام هم نیست.

البته عبارت صاحب کفایه مختصـر و مجمل است و از برای آن تفسـیر های متعـددی شـده ولی بهترین تفسـیر این است که می خواهد بگوید که مرحوم شـیخ(رحمه الله) از این تعبیر فلسـفی اسـتفاده کرده است که نقیض کل شـیء نفیه و رفعه پس نقیض ترک، عدم الترک است نه وجود فعل و عدم الترک، ملازم بافعل است ولی این تعبیر حکما مجرد اصـطلاح است و منظورشان این نیست که وجود، نقیض عـدم نیست یا فعل، نقیض ترک نیست بلکه تنها عدم، نقیض وجود است و ترک، نقیض فعل و اما نقیض عدم و ترک، عدم العدم و عدم الترک است؛ بلکه همانگونه که عدم، نقیض وجود است، وجود هم نقیض عدم است و عـدم اضافه به عدم نمی شود پس جائی که عدم و ترک ماموربه قرار می گیرد نقیضـش همان وجود فعل می شود و منهی عنه می شود بنابر نهی از ضـد عام اما اگر عـدم و ترک را مقیـد به قید وجودی ـ مثل ایصال ـ کنیم این ترک موصل با این قیدی که پیدا کرد ـ چون قیدش وجودی شد ـ ترک مقید به قید وجودی هم جنبه وجودی پیدا می کند و نقیضـش عدم این ترک مقیـد که أمر وجودی است می شود که این عـدم ترک موصل با فعل هست همانگونه که با ترک غیر موصل نیز هست ولی از باب تقارن است پس این مقارن است نه عینش چون عدم یک مفهوم وجودی که بر وجود دیگری صدق نمی کند بلکه ملازم یـا مقـارن آن وجود قرار می گیرد مثـل عـدم السواد که مقـارن بیـاض، نه عین بیـاض است زیرا که محال است که عـدم، عین وجود قرار بگیرد پس بنابر مقـدمه موصـله صـلاه با نقیض مقـدمه موصـله مقارن می شود یعنی مقارن با عـدم ترک موصل می شود و نه عینش چون امر عـدمی است و امر عـدمی بر وجود صدق نمی کند پس فعل نماز بنابر قول به وجوب مقدمه موصـله، ضـد عـام واجب غیری نیست و تنها با نقیض واجب غیری مقارن است که اگر ملازم هم بود حرمت به آن سـرایت نمی کرد تا چه برسد که مقارن است بر خلاف فعل و ترک و وجود و عدم که هریک عین نقیض دیگری می باشند.

اما چرا نقیض ترک ، ترک الترک نیست و نقیض عدم، عدم العدم نیست گفته اند محاذیری دارد که ۱) اینکه تسلسل در نقائض خواهد شد یعنی عدم العدم هم نقیضش آن عدم اول نیست بلکه عدم عدم العدم است و هکذا و این محال است ولی ما قبلاً گفتیم که تسلسل در علل وجودی محال است اما در تصورات و مفاهیم اشکال ندارد.

۲) محذور دیگر این است که نقیضین متضایفین هستند یعنی همچنانکه عدم، نقیض وجود است وجود هم باید نقیض عدم باشد بگوئیم عدم العدم نقیضش است نه وجود پس تناقض از دو طرف نشد و از یک طرف است و این خلاف تضایف متناقضین است.

۳) بیان سومی هم گفته اند که اگر نقیض عدم وجود نباشد بلکه عدم العدم باشد که ملازم با وجود است پس باید شی ثالثی و واسطه ای میان نقیضین باشد که عدم العدم است و غیر از وجود و عدم است.

بیان صحیح و روشن تر این است که اصلاً مفهوم عدم، به عدم اضافه نمی شود زیرا که محکی و مفهوم و عدم لاشیء و نفی است که به ماهیات واشیاء اضافه می شود مگر اینکه مفهوم عدم را به خصوصیتی وجودی _ ولو ذهنی _ مقید کنیم تا بتوانیم عدم را به آن اضافه کنیم پس عدم نماز که در این عدم قیدی اخذ شده است غیر از اضافه اش به نماز به لحاظ محکی خارجی اش شییء نیست تا عدم دیگری به آن اضافه شود مگر اینکه بخواهیم عدم دوم را به اضافه اش نماز است اضافه کنیم که بر گشت بر همان عدم اول است و لذا عدم العدم معنی ندارد.

ص: ۵۶

پس این درست است که نقیض وجود، عدم است و نقیض عدم، وجود فلذا اگر عدم و مطلق ترک صلاه ماموربه شود نقیضش صلاه می شود و منهی عنه می شود اما اگر در ترک و عدم یک قید وجودی دیگری اخذ شد این عدم مقید مفهومی مقید و وجودی می شود چون قیدش وجودی است لهذا در این صورت عدم به آن مفهوم و محکی اضافه می شود و نقیض ترک موصل می شود، عدم ترک موصل که ترک مقیدی است و این نقیض با فعل نماز مقارن است و حرمت آن به ملازمش سرایت نمی کند تا چه برسد به مقارن آن.

پس بنابر وجوب مطلق مقدمه فعل نماز می شود نقیض و منهی عنه و فاسد، ولی بنابر مقدمه موصله نقیضش عدم مقید به ایصال است و این حرام هم بشود حرمت آن به فعل که مقارن با آن است سرایت نمی کند و مولی می تواند به فعل امر کند ـ و لو به نحو ترتب و مشروط به ترک ازاله که واجب اهم است ـ زیرا که حالت ثالث دارند و آن ترک نماز غیر موصل.

پس أمر به نماز به نحو ترتب ممکن است و تحصیل حاصل نمی باشد واگر مکلف آن را انجام داد و واجب اهم را عصیان کرد نمازش صحیح است چونکه هم نهی ندارد و هم أمر ترتبی دارد بنابر این حق با صاحب فصول است و این روح مطلب صاحب کفایه است که برخی از بزرگان مانند آقای خویی(رحمه الله) و دیگران آن را قبول کرده اند البته در صورت قبول آن سه مبنای اصولی ذکر شده، ولیکن چونکه آن مبانی را قبول ندارند اصل این ثمره هفتم را قبول نکرده اند همانگونه که در بحث اول گذشت.

اشکالات شهید صدر(۹۱/۰۷/۱۱)

.Your browser does not support the audio tag

اشکالات شهید صدر(رحمه الله)

شهید صدر(رحمه الله) بر تفصیل صاحب فصول و صاحب کفایه ــ که قائل شدند بنابر جوب مقدمه موصله عبادتی که ضد واجب اهم قرار می گیرد صحیح خواهد شد حتی اگر ترک ضد، مقدمه ضد دیگر باشد وامر به شییء مقتضی نهی از نقیض و ضد عامش باشد و نهی غیری در عبادات موجب فساد باشد ــ اشکالاتی وارد کرده است و برخلاف مرحوم آقای خویی(رحمه الله) که این تفصیل را قبول کرده اند گفته اند نماز بنابر قول به مقدمه موصله هم منهی عنه است و بنابر این که نهی غیری هم مفسد عبادت است این نماز باطل می شود و فرقی بین دو قول نیست و ایشان سه مطلب را در این رابطه بیان می دارد که هر سه مطلب به نظر ما محل تامل و اشکال است و حق با صاحب فصول و صاحب کفایه و دیگرانی است که حرف صاحب کفایه را قبول کرده اند.

اشکال اول

این اشکال، در تقریرات به عنوان اشکال دوم آمده است این است که اگر قائل به وجوب خصوص مقدمه موصله هم شدیم باز هم ترک نماز واجب می شود ولیکن به وجوب ضمنی زیرا که واجب غیری مرکب از دو جزء می شود یکی ذات ترک نماز و یکی هم ایصال به ازاله که با اراده ازاله محقق می شود و در قول به مقدمه موصله گفتیم که قائل به مقدمه موصله مجموع مقدمات تا اراده ــ یعنی علت تامه واجب ــ را یک واجب غیری واحد می داند و این مجموع یک وجوب دارد بر خلاف قول به وجوب مطلق مقدمه که هر مقدمه ای را یک واجب مستقل غیری می داند پس واجب غیری می شود مجموع ترک نماز و ایصال به واجب اهم که اراده ازاله است و از آنجائی که بازگشت وجوب مرکب از دو جزء ــ به تحلیل ــ به وجوب ضمنی هریک از آن دو جزء است و وجوب، منحل به تک تک اجزا می شود و هر جزء یک وجوب ضمنی در ضمن وجوب واحد دارد پس ترک نماز هم یک وجوب ضمنی پیدا خواهد کرد ولی وجوب ضمنی نه استقلالی ــ چنانچه بنابر وجوب مطلق مقدمه ترک نماز وجوب استقلالی داشت ــ پس ما نسبت به ذات ترک نماز که جزء شد به تنهائی باز هم وجوب داریم ولی وجوب ضمنی و وجوب ضمنی هم مثل طلب استقلالی است از این جهت که امر به آن مقتضی نهی از ضدعامش است زیرا که این قاعده مخصوص به وجوبات استقلالی نیست و در وجوبات ضمنی هم صحیح است و اگر مولی جزئی را در ضمن واجب مرکّبی خواست، می خواهد نقیضش انجام نگیرد عین وجوب استقلالی که می خواهد نقیضش انجام نگیرد با این فرق که نهی از نقیض واجب ضمنی نهی استقلالی است نه ضمنی یعنی وجوب آن جزء ضمنی است ولی نهی از نقیض آن استقلالی است چون در ترک مجموع یک جز هم کافی است چون اگر یک جزء را هم ترک کند مرکب منتفی می شود و ترک یک جزء مصداق ترک مرکب است و (المرکب ینتفی بانتفاء احد اجزائه) پس نهی به نقیض واجب ضمنی نهی استقلالی است و نه نهی ضمنی ــ چنانکه برخی از محشین بر کفایه گفته اند ــ و این نهی استقلالی از نماز موجب بطلان آن می شود همانگونه که بنابر وجوب مطلق مقدمه نماز منهی عنه و باطل می شود پس فرقی میان دو قول از این جهت نیست و این ثمره میان این دو قول نیست.

ص: ۵۸

پاسخ اشکال

وجوب ضمنی اگر چه مانند وجوب استقلالی است یعنی اگر قبول بکنیم که امر به شی مقتضی نهی از ضدعامش است، در وجوب ضمنی هم باید قبول کنیم و فرقی ندارد و نهی از نقیض واجب ضمنی استقلالی است نه ضمنی ولیکن این نهی استقلالی از جزء مرکب، واجب مطلق نیست بلکه مشروط است به این که اجزا دیگر انجام گرفته باشد والاـ نهی به آن جزءبالخصوص نیست یعنی مشروط به این است که مرکب از ناحیه اجزاء دیگر منتفی نباشد زیرا این نهی به خاطر این است که ترک جزء ترک مرکب است و اگر این را ترک کند مرکب، ترک می شود یعنی صرف وجود ترک یک جزء علی سبیل البدل حرام است نه مطلق الوجود ترک جزء تا اینکه به عدد اجزاء مرکب نواهی استقلالی مطلق داشته باشیم که برگشت به آن دارد که چنانچه در جائی اجزاء دیگر را آورده باشد و فقط این جزء را نیاورده از ترک آن نهی شود اما اگر مرکب ترک شده است چون باقی اجزاء منتفی است در اینجا دیگر ترک آن نهی ندارد و مولا نمی خواهد در این حالت هم این جزء را ترک نکند چون مرکب بخاطر جزئی که علی کل حال منتفی است، منتفی شده است .

ممکن است گفته شود لازمه نهی از نقیض و ضد عام جزء مرکب واجب اگر مشروط به ترک سایر اجزاء باشد، آن است که در صورت ترک همه اجزای مرکب هیچ یک از نواهی فعلی نباشند زیرا که شرط هیچ یک فعلی نیست با اینکه وجوب مرکب فعلی است و این خلف قاعده ــ أمر به شيء اقتضای نهی از ضد عام دارد ــ است .

ص: ۵۹

پاسخ این اشکال آن است که مقصود از نهی مشروط این است که در فرض فعل سایر اجزاء مرکب نهی از ضدعامش متعلق به ترک اجزاء باقی مانده می شود و اما در صورت ترک همه اجزاء، آنچه که منهی عنه است همان ترک مرکب و مجموع الاجزاء است زیرا که در حقیقت وجوب ضمنی همچنانکه وجودش در ضمن وجوب واحد استقلالی است و فعلیت و سقوطش تابع آن است و مستقل نیست اقتضای نهی از ضدعامش نیز مستقل از آن نیست و در حقیقت، ضد عام مجموع الاجزاء بما هو مجموع الاجزاء منهی عنه است یعنی منهی عنه ترک مضاف به مجموع الاجزاء است نه تک تک هر جزئی و از آنجا که ترک یک جزء در ترک مرکب و مجموع الاجزاء کافی است در صورت تحقق سایر اجزاء می توان گفت ضد عام جزء باقی مانده منهی عنه می شود و دیگر مامور به نخواهد بود اما در حال ترک تمام أجزاء منهی عنه همان ترک مضاف به مرکب یعنی ضد عام مرکب است و نقیض هر یک از اجزاء یک نهی مستقل ندارند به طوری که نواهی غیری استقلالی متعددی باشند با این که واجب استقلالی واحد است .

این مطلب فوق، وجدانی است، زیرا در غیر این صورت لازمه اش این است که اگر مثلاً نماز بدون قهقهه واجب شود اگر مکلف نماز هم نخواند قهقهه او حرام و منهی عنه غیری باشد با این که قطعاً چنین نیست به دلیل اینکه می تواند مولی به قهقهه در خارج از نماز امر کند مانند برخی از موانع نماز همچون خواندن آیه سجده و سجده کردن که در خارج نماز ماموربه است و در داخل نماز مبطل است و نماز مقید به عدم آن است.

در مانحن فیه واجب غیری بنابر مقدمه موصله، مجموع ترک نماز و ایصال یعنی اراده ازاله است و از آنجا که جزء دوم ـ یعنی اراده ازاله ـ در طول ترک نماز است و بدون ترک نماز اراده ازاله ممکن نیست بنابر این فعل نماز هیچ گاه بر تحقق جزء دوم نخواهد بود زیرا که ممکن نیست پس هیچ گاه متعلق نهی غیری نخواهد شد و نماز بنابر مقدمه موصله صحیح خواهد بود و بدین ترتیب این اشکال شهید صدر(رحمه الله) بر صاحب فصول و صاحب کفایه وارد نخواهد شد و این مطلب را در حاشیه تقریرات ذکر کرده ایم.

ادامه بحث قبل (۹۱/۰۷/۱۵)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در ذیل ثمره هفتم بود که گفتیم جائی که ترک عبادتی مقدمه واجب اهمی قرار می گیرد مثل موارد ضدین بنابراین که عدم ضد مقدمه فعل ضد باشد ثمره ای ذکر شد که عبادت باطل می شود و بعد صاحب فصول در مقام این شد که بنابر مقدمه موصله هم عبادت صحیح واقع می شود و باطل نمی شود حتی اگر آن سه مبنای اصولی را قبول کنیم که (احد الضدین مقدمه فعل ضد دیگر است و ضد عام منهی عنه است و نهی غیری در عبادات مستلزم فساد است) و عرض شد شهید صدر(رحمه الله) در اینجا سه اشکال دارند که اشکال اول و پاسخش گذشت .

اشکال دوم

که شاید این اشکال در کلمات محقق عراقی(رحمه الله) هم باشد; این است که حتی بنابر مبنای صاحب فصول که ترک خاص عبادت واجب می باشد باز هم فعل آن منهی عنه خواهد بود بنابر این که امر به شی مقتضی نهی از ضد عامش است چون که فرض بر این است ضد، مانع از دیگری است یعنی فعل هر کدام متوقف بر ترک دیگری است پس فعل نماز مانع از ازاله است و مانع هم علت تامه انعدام و ترک معلول است پس ترک ازاله ـ در صورت فعل نماز به سبب وجود مانع که نماز است ـ شکل می گیرد و اگر ازاله واجب شد ترکش بنابر این که امر به شی مقتضی نهی از نقیض و ضدعامش است، حرام می شود پس صلاه علت تامه ترک ازاله است که حرام غیری است و گفتیم بنابر ملازمه ـ که در باب حرام هم ملازمه بین حرمت شی و علت تامه حرام وجود دارد ـ حرمت غیری به عبادتی که ضد واجب اهم است متعلق می شود و این دیگر متوقف بر قول به وجوب مطلق مقدمه نیست و فرقی نمی کند که به مقدمه موصله قائل شویم یا مطلق مقدمه زیرا که فرض این است که علت تامه حرام است و علت تامه حرام، موصل به حرام است و لذا اگر کسی قبول کرد امر به شی مقتضی نهی از ضد عامش است اگر عبادتی که ضد واجب اهم است را انجام داد منهی عنه است بنابر قول به ملازمه و لازم نیست از باب مقدمیت عدم العباده وارد شویم بلکه از باب ملازمه بین حرمت شی و حرمت علت تامه وارد می شویم و می گوئیم ازاله که واجب شد ترک الازاله حرام غیری می شود بنابراین که امر به شی مقتضی نهی از ضد عام است و علت تامه حرام هم حرام غیری است پس نماز که مانع شد و علت تامه ترک ازاله شد، حرام غیری می شود و شما هم قبول دارید که نهی غیری مقتضی فساد است این اشکال دومی است که شهید صدر(رحمه الله)در اینجا وارد کرده است و شبیه آن در کلمات محقق عراقی(رحمه الله)هم آمده است.

ص: ۶۱

این بیان فوق هم با این که صورت وجیهی دارد بالدقه تمام نیست زیرا که ما در بحث مقدمه خواهیم گفت آنچه حرام غیری می شود ــ بنابر ملازمه ــ سبب و علت حرام است که در مسببات تولیدی مانند القای فی النار و احتراق همان سبب تولیدی است و در افعال اختیاری که مباشرتاً از انسان سر می زند، اراده آن فعل و یا ترک اختیاری است لیکن مقدمات طولی که قبل از آن اراده است دیگر حرام غیری نمی باشند زیرا که ترک آنها چونکه طولی هستند مستلزم ترک اراده است پس همیشه عدم صدور آن فعل حرام اختیاری توأم است با ترک اراده آن لهذا مولی ــ در جائی که اراده علی کل حال ترک می شود ــ غرض اضافی در ترک آن مقدمات طولی ندارد که آنها را هم حرام کند و بخواهد مکلف آنها را هم ترک کند.

و این بیان در مانحن فیه نیز منطبق است زیرا که فعل ازاله از افعال اختیاری و مباشری مکلف است و ترک آن همواره توأم است با ترک اراده ازاله لهذا مولی بیش از نهی غیری از ترک اراده ــ که علت ترک ازاله است ــ نهی اضافی دیگر از فعل ضد ندارد چون که فعل ضد همواره توأم با ترک اراده ازاله است و در حقیقت مقدمه طولی حرام غیری ــ یعنی ترک ازاله ــ می باشد زیرا که ترک ازاله همیشه معلول و توأم با ترک اراده ازاله ــ یعنی عدم مقتضی و سبب ازاله ــ می باشد چه مکلف نماز بخواند و اراده ازاله نکند چه نماز نخواند و اراده ازاله نکند همانند رفتن به جائی که می خواهد در آنجا العیاذ بالله شراب بخورد که اراده شرب خمر ــ که فعل اختیاری است ــ حرام غیری می شود نه رفتن به آن مجلس هر چند مقدمه حرام است زیرا که طولی است و همیشه فعل حرام مستند به آن اراده است و با ترک اراده شرب منتفی می شود چه آن راه را برود چه نرود.

ص: ۶۲

البته مرحوم عراقی(رحمه الله) در اینجا تعبیر دیگری دارد که شاید مقصودش همین مطلب باشد ایشان می فرماید این که فعل نماز مانع از تحقق ازاله است و مانع علت تامه، عدم ممنوع است; در جائی است که مقتضی موجود باشد اما اگر مقتضی نباشد عدم معلول مستند به عدم مقتضی است نه وجود مانع زیرا که مانعیت مانع، متوقف است بر وجود مقتضی تا منع کند.

البته این مطلب متممی می خواهد و آن نکته ای است که گفته شد که چون همیشه در افعال اختیاری عدم و ترک ازاله مستند و توام با عدم اراده ـ یعنی عدم مقتضی ـ است لهذا نهی غیری دیگری به ترک مانع تعلق نمی گیرد بنابر این اشکال دوم نیز وارد نمی باشد.

ادامه بحث قبل (۹۱/۰۷/۱۶)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در مطلب صاحب کفایه و صاحب فصول و ... در اختلاف بین قول به وجوب مقدمه موصله و مطلق مقدمه در جائی که عبادتی ضد واجب اهمی قرار بگیرد، بود و اشکال اول و دوم شهید صدر(رحمه الله)گذشت.

۳ ـ اشکال سوم: که این اشکال ایشان یک بیان وجدانی است و آن بیان، این است که گفته شده است نقیض هر شی چیست آیا رفعش است و نقیض رفع هم، رفع الرفع و عدم العدم است یا وجود و یا اینکه مقصود از رفع، اعم از رفع فاعلی یا مفعولی است؟ پس وجود هم نقیض عدم است چونکه مرفوع به است. این ها بحث های اصطلاحی است و خیلی در بحث ما مؤثر نیست و ما باید ملاک نهی از نقیض و ضد عام مامور به را مشخص کنیم که چه نکته ای است یعنی نکته و ملاک کلام مشهور که گفته اند امر به شی مقتضی نهی از ضد عامش هست ولی مقتضی از ضد خاصش نیست و ضد عام عدم و ترک ماموربه است ولی ضد خاص امر وجودی است، چیست ؟

ص: ۶۳

ایشان می فرماید نکته اش به این نیست که نقیض و ضد عام با مامور به قابل ارتفاع نیستند تا کسی بگوید بنابر مقدمه موصله ترک نماز واجب نیست بلکه ترک خاص واجب است یعنی ترکی که موصل به ازاله باشد و ترکی که موصل به ازاله باشد با فعل نماز هر دو قابل ارتفاعند و این دلیل بر این است که این ها نقیضین و ضد عام یکدیگر نیستند تا نهی به نماز بخورد و الا با هم قابل ارتفاع نبودند زیرا که می شود نماز را ترک کرد و اراده ازاله هم نکرد پس نماز بنابر مقدمه موصله ضد خاص می شود و نهی به آن تعلق نمی گیرد بر خلاف قول به وجوب مطلق مقدمه و ترک نماز .

لیکن این، نکته اقتضای نهی از ضد عام نیست زیرا این نکته تمام نیست چون درضد خاص هم متصور است که قابل ارتفاع نباشند مثل ضدینی که ثالث نداشته باشند بلکه اگر ثالث هم داشته باشند هر کدام از اضداد با جامع احد الضدین الاخرین قابل ارتفاع نیستند و باید امر به آن ضد مقتضی نهی از جامع اضداد دیگر باشد و آن جامع هم منهی عنه باشد و چون نهی انحلالی است هریک از اضداد خاص هم منهی عنه خواهند بود پس نکته این نیست که صاحب کفایه بگوید نماز نقیض ترک موصل آن نیست چون که قابل ارتفاع هستند پس نهی ندارد بلکه ملاک و نکته تنافی ذاتی است که بین فعل و ترک و عدم وجود

است که این ها همدیگر را بالذات نفی می کنند اما ضدین ولو ضدینی که ثالث ندارد چون دو عنوان وجودی هستند هر عنوان وجودی بالمطابقه دیگری را نفی نمی کند بله چون تضاد است اگر یکی باشد نباید دیگری باشد و این بالملازمه است اما در نقیضین وجود و عدم و فعل و ترک هر کدام بالمطابقه دیگری را نفی و رفع بالذات می کند و این مبنای اقتضای نهی از ضد عام و نقیض است که در ضد خاص نیست .

ص: ۶۴

وجـدان اصولی نیز شاهد بر آن است که اگر انسان چیزی را بطلبد و بخواهد، عدم آن را، ـ که بالمطابقه نفی محبوب است ـ نمی خواهـد و مبغوض می دارد و این همـان اقتضـای این نهی از ضـد عام است و اگر این وجـدان را قبول کردیـد دیگر فرقی نمی کنـد این عـدم و ترک ناقض بالـذات وجود مطلق باشـد یا مقیـد و خاص باشد زیرا همچنانکه ناقض فعل نماز، ترک نماز است، ترک نمـاز موصـل هم ناقض فعل نماز است و مقیـد به قیـدی شـدن رافع آن تناقض و تنافی بالـذات نمی باشـد هر چند ارتفـاع هر دو هم ممکن باشـد زیرا که ملاـک در تنـافی بالـذات در اجتمـاع است نه در امکـان و عـدم امکان ارتفاع پس بنابر مقـدمه موصـله بازهم میان ترک نماز موصل به ازاله با فعل نماز تنافی ذاتی موجود است پس اگر این ترک خاص واجب شـد بازهم فعل نماز منهی عنه و مبغوض خواهد شد و بنابر این که نهی غیری هم موجب بطلان عبادت است نماز باطل خواهد شـد و ثمره صاحب فصول میان دو قول در وجوب مقدمه تمام نخواهد شد.

خلاصه این که وجداناً اگر نماز مامور به باشد دیگر ترک مطلق یا موصل به ازاله هم مبغوض و منهی عنه است و همچنین اگر ترک نماز که موصل به ازاله است واجب شـد نماز منهی عنه و مبغوض خواهـد شد و نمی شود هر دو در نفس انسان مامور به و محبوب باشـند هر چنـد در فلسـفه آن را نقیض نگوئیم و یـا قابـل ارتفـاع هم باشـند و قابل ارتفاع بودن یا نبودن میزان اقتضـا نیست بنابراین اگر این وجدان را پذیرفتیم باید قائل به بطلان نماز حتی بنابر مقدمه موصله بشویم .

پاسخ اشکال سوم: اصل مطلب ایشان را _ که می فرماید نکته اینکه امر به شی مقتضی نهی از ضد عام است تنافی ذاتی است و نکته اش عدم امکان ارتفاع نیست _ ما قبول داریم ولی در عین حال نتیجه گیری را قبول نداریم زیرا وقتی می گوئیم اگر انسان نماز را بخواهد نفی و ترک آن نماز چه مطلق و چه مقید را نمی خواهد درست است لیکن این بدان معنا نیست که ترک مقید را بما هو مقید نمی خواهد بلکه جامع ترک را نمی خواهد و اگر چنین نهی و منعی مشروط باشد به ترک آن خصوصیت و جزء دوم در ترک مقید باشد با أمر به مقید قابل جمع می باشد چنانچه توضیح خواهیم داد و همچنین در جائی که ترک نماز را _ که موصل به ازاله است _ می خواهد درست است که عدم نماز را خواسته است ولیکن خواستن ضمنی است نه مطلق و با نخواستن آن و یا مبغوض بودن آن در فرض عدم تحقق جزء دیگر که اراده ازاله است قابل جمع است و لذا تنافی میان این خواستن ضمنی و نخواستن استقلالی آن علی تقدیر ترک ازاله و عدم اراده ازاله که جزء دیگر این مرکب است موجود نیست و تنها این تنافی بالذات در صورتی است که آن جزء دیگر موجود باشد که در این صورت طلب مرکب بر طلب و خواست عدم نماز منطبق می شود و با مبغوض بودن آن قابل جمع نیست لیکن فرض بر این است که در صورت تحقق جزء دوم یعنی اراده ازاله، نماز دیگر مطلوب نیست تا نقیض و ضد عامش مبغوض باشد.

سرّ مسأله همین است که انسان می توانـد مجموع دو جزء را بخواهـد لیکن علی تقـدیر اینکه یک جزء دیگری را هم مبغوض بـدارد زیرا که در آن جزء به تنهـایی، مفسـده است و یـا از بین رفتن مصـلحتی است پس وجوب ضـمنی جوری است که قابل جمع بـا حرمت آن در فرض عـدم تحقق سـایر اجزاء مرکب است یعنی وقتی مجموع دو شـیء را با هم می خواهـد به گونه ای باشـد که علی تقـدیر عـدم یکی از دو جزء دیگری را به تنهائی نمی خواهـد بلکه مبغوض می دارد مثل اینکه دو غـذای تلخ و شیرین را با هم می خواهد اما تلخ خالی و تنها را نه تنها نمی خواهد بلکه مبغوض و منهی عنه است بر خلاف وجوب استقلالی یک شیء که موجب بغض نقیض آن است و با محبوب بودن نقیض و ضدعامش قابل جمع نیست .

این مطلب، وجـدانی و روشن است و حـل اشـکال در همین نهفته است که وجوب ترک نمـاز موصل به ازاله چون که ضـمنی است با مبغوض بودن ترک نماز در فرض عـدم اراده ازاله منافاتی ندارد زیرا که در فرض عدم ازاله اگر نماز را هم ترک کند مصلحت دیگری را هم تفویت کرده است بنابر این میان أمر به ترک نماز که موصل به ازاله است و نهی از ترک نماز مشروط به ترک ازاله و عـدم ایصـال به ازاله تنـافی نیست و أمر به نمـاز چونکه مقیـد و مشـروط به ترک ازاله است بیش از این مقـدار اقتضـای نهی از ترک نمـاز ــ ضـد عـام ــ را نـدارد و آنهم با وجوب ضـمنی ترک نماز منافاتی نـدارد چرا که اگر أمر به نماز مطلق بود و مشروط به ترک واجب أهم ــ یعنی ازاله ــ نبود در این صورت با وجوب ضـمنی ترک نماز منافات داشت و قابل جمع نبود همچنـانکه اگر مطلق ترک نمـاز واجب بود ــ چنـانچه بنـابر وجوب مطلق مقـدمه اینچنین است ــ بـازهم با أمر نماز حتی مشـروط به ترک ازاله منافـات داشت و قابـل جمع نبود، امـا وجوب ضـمنی ترک نمـاز هیچگونه منافـاتی بـا وجوب نماز مشروط به ترک زاله ــ که مستلزم ترک ایصال و جزء دیگر مقدمه موصله است ــ ندارد زیرا این همان فرض تحقق یک جزء از مرکب به تنهایی و مشـروط به ترک جزء دیگر است که گفتیم ممکن است مبغوض هم باشـد و مولی می توانـد علی تقدیر ترک مرکب و آن جزء دیگر، از آن نهی کند. پس وجدان صاحب کفایه و صاحب فصول که گفته اند امر به نماز بنابر مقدمه موصله اشکال ندارد و عبادت صحیح واقع می شود درست است .

ص: ۶۷

بـدین ترتیب هم ثمره اصل مقدمه گذشت و هم ثمره مقدمه موصـله که در دو جا قول مقدمه موصـله نسـبت به قول به وجوب مطلق مقدمه ثمره دارد یکی در ثمره پنجم بود و یکی در ثمره هفتم و ثمره مقدمه موصله در ثمره پنجم را خود صاحب فصول هم ذکر کرده است و گفته است که: واجبی که مقـدمه اش حرام باشد مثل رفتن در زمین مغصوب برای نجات مؤمن بنابر قول به مطلق مقـدمه داخل در اجتماع امر و نهی می شود و عبادت فاسد است و یا تعارض است که اگر واجب اهم باشد و مندوحه نباشد حصه غیر موصـله هم دیگر حرام نیست اما بنابر وجوب خصوص موصـله فعلی که واجب است حصه ای است که موصل است و فعلی که حرام است مقدمه غیر موصل است و نه تعارض و نه تزاحم است همانگونه که گذشت.

ثمره پنجم و شـشم و هفتم هم برای اصل وجوب مقدمه نیز تمام بودند ولذا گر کسـی قائل به وجوب مقدمه شود به آن معنا از وجوب که منافات با حرمت داشـته باشد این ثمرات بار می شود و نفی ثمره از برای بحث مقدمه واجب صحیح نیست البته اگر کسـی وجوب مقدمه را به معنائی قائل شود که منافات با حرمت و یا أمر به ترک آن نداشته باشد که این مطلب بعداً به تفصیل بحث خواهـد شـد دیگر چنین معنائی از برای وجوب مقـدمه ثمره ای نـدارد و در حقیقت در حکم قول به عـدم وجوب مقدمه است.

جهت هفتم (۹۱/۰۷/۱۷)

.Your browser does not support the audio tag

جهت هفتم: از بحث در مقـدمه واجب بحث از این است که اگر شک در وجوب مقدمه کردیم مقتضای اصل عملی چیست و آیا اصل عملی شـرعی یا عقلی جاری می شود یعنی اصل برائت از وجوب مقدمه یا استصـحاب عدم وجوب جاری می شود یا خیر؟

ص: ۶۸

در اینجا در دو بخش بحث شده است یکی اینکه آیا از وجوب شـرعی مقدمه که مشکوک است أصل عمل جاری می شود یا خیر مثلاً اگر در طهارات ثلاث که مقدمه صـلاه است شک کردیم واجب است یا واجب نیست از این وجوب غیری مشکوک اصول عملیه جاری می شود ـ همانگونه که از شک در وجوب نماز عنـد رؤیه الهلال مثلاً اصول عملیه جاری می شود ـ یا نه و این در حقیقت جریـان اصـل عملی در مساله فقهی است چون که مثلاً طهارت واجب است یا واجب نیست یک مساله فقهی است.

بحث دیگر هم جریان اصل عملی در مساله اصولی است یعنی اصل این که وجوب شی مستلزم وجوب مقدماتش هست یا خیر که از آن تعبیر به ملازمه می شود و بحث شـده است که اصل عملی، در خود ملازمه که مسأله اصولی است جاری است یا نه که خواسـته اند با نفی ملازمه به وسـیله اصل عملی وجوب مقدمه را نفی بکنند و با جریان أصل عملی در مسأله اصولی، اثبات حکم مسأله فقهی و نفی مثلاً وجوب غیری طهارات ثلاث را بکنند.

اما بحث اول ـ که جریان اصل عملی در مساله فقهی است ـ صـحیح این است که به لحاظ خود وجوب غیری مشکوک اصل

عملی جاری نیست و نکته اش قبلا گذشت که وجوب غیری منجزیت و عقوبت مستقلی از واجب نفسی ندارد و اگر واجبی صد مقدمه داشته باشد این گونه نیست که ترک آنها صد معصیت و گناه و صد عقاب داشته باشد بلکه یک عصیان و یک عقوبت بیشتر به لحاظ ترک واجب نفسی در کار نیست و مخالفت واجب غیری منجزیت زائد و عصیان دیگر و استحقاق عقوبت زائدی ندارد پس در وجوب غیری مقدمه، اصول عملیه جاری نیست چون در جریان اصول عملیه _ بلکه در جریان همه احکام ظاهریه _ شرط است که به تنجیز و یا تعذیر منتهی شود و حکمی که به لحاظ آن حکم ظاهری جعل می شود بایستی قابل تنجیز و تعذیر باشد و اساساً حکم ظاهری به لحاظ تنجیز و تعذیر است _ چنانچه در جای خودش ثابت خواهیم کرد _ و حال که وجوب غیری منجز و معذر نیست موضوع و یا ارکان اصل عملی یا استصحاب هم در آن تمام باشد مشمول ادله اصول نخواهد بود چرا که اگر این حکم غیر منجز، موضوع اثر شرعی دیگری قرار بگیرد که آن اثر حکم نفسی باشد و تنجیز و تعذیر داشته باشد در این صورت اصل مثبت یا نافی در وجوب غیری به لحاظ اثبات یا نفی آن حکم دیگر نفسی جاری خواهد شد و به عنوان اصل در شبهه موضوعیه آن حکم نفسی دیگر خواهد بود و آن حکم نفسی را تنجیز یا تعذیر می کند نه خود وجوب غیری را و در حقیقت در این صورت وجوب غیری مانند هر موضوع خارجی دیگر می شود که اثر شرعی داشته باشد و اصل عملی مخصوصاً استصحاب در نفی یا اثبات موضوعات احکام و آثار شرعی نیز جاری می باشد و آن آثار را هم تنجیز یا تعذیر می کند ولذا گفته اند یا باید استصحاب در حکم شرعی باشد یا در موضوع حکم شرعی با این که موضوع خودش منجزیت ندارد ولی نفی یا اثبات تنجیز در آن به حکم بر می گردد در این جا هم اگر ثابت شود که وجوب غیری موضوع حکم دیگری که نفسی است و تنجیز و تعذیر دارد قرار گرفته در این صورت از وجوب غیری مقدمه به لحاظ آن حکم نفسی دیگر اصل عملی جاری می شود ولی این در حقیقت تنجیز و تعذیر به لحاظ وجوب غیری خود مقدمه نیست بلکه به لحاظ وجوب نفسی دیگری است و مثال هائی از برای این قبیل آثار زده اند که در ذیل به سه اثر اشاره می کنیم :

۱ _ یکی از آثار، حرمت اخذ اجرت بر واجبات است که در ثمرات مسأله به آن اشاره شد و در همانجا گفته شد که این ثمرات در مسأله فقهی هستند و ثمره اصولی نیستند که بنابر بطلان و حرمت اخذ اجرت بر واجبات، نمی توان بر مقدمه هم _ اگر واجب غیری باشد _ اجرت أخذ کرد مثلا کفن و دفن میت واجب است و بنابراین که اخذ اجرت بر واجبات حرام است اخذ اجرت بر کفن و دفن میت جائز نیست و اجاره بر آن باطل است در این جا گفته اند می توانند مزد را در مقابل انجام مقدمات بگیرد مثلا آب را می آورد و جنازه را می آورد و مقدمات غسل و کفن و دفن را انجام می دهد و این عملی است که دیگر واجب نیست پس می توانند اجرت در مقابل مقدمات واجب بگیرد لیکن بنابراین که مقدمه واجب هم واجب باشد باز هم اخذ اجرت بر آن باطل است حال اگر شک کنیم مقدمه واجب، واجب است یا نه، استصحاب عدم وجوب مقدمه جاری می شود و حرمت اخذ اجرت بر آن را نفی می کند یعنی با استصحاب نفی می کنیم وجوب آن مقدمات را پس می شود بر آنها اجرت اخذ نمود و اجاره هم صحیح می باشد.

در رابطه با این أثر باید گفت اگر دلیلی داشتیم به عنوان (لا یجوز اخذ الاجره علی الواجب) ممکن بود کسی بگوید که این دلیل شامل واجب غیری هم می شود ولی ما چنین دلیلی را نداریم و در آن بحث فقهی یعنی در بطلان اخذ اجرت بر واجبات عمدتا به یکی از دو دلیل برای بطلان استناد می شود.

ص: ۷۰

۱) اسـتظهار مجانیت از خود دلیل واجبات است که وقتی می گویند این کار را بکن و بر همه واجب است که مثلاً میت را دفن کننـد این ظهور در این دارد که فعل بایـد مجانی انجام شود و وجوب عمل، ظهور در مجانیت دارد که اگر مـدرک این باشـد این یـک نکته اسـتظهاری است و مخصوص به جاهـائی است که این اسـتظهار در آن جـا تمام می شود یعنی مربوط به مـدلول خطابات شرعی است و وجوب مقدمه با دلیل لفظی ثابت نمی شود بلکه با حکم عقل به ملازمه ثابت می شود و اگر کسی هم فرض کنـد که خطاب شارع ظهور در لزوم مقـدماتش هم دارد و مجانیت همان طور که نسبت به ذی المقـدمه است نسـبت به مقـدماتش هم ثـابت است بـاز هم چه قائل به وجوب مقـدمه شویم و چه نشویم نبایـد بر مقـدمات اجرت بگیرد و موضوعی از برای استصحاب عـدم وجوب مقـدمه نخواهیم داشت بنـابراین نکته اول دائر مـدار آن اسـتظهار است و ربطی به اثبـات یـا نفی وجوب غیری مقدمه ندارد.

۲) برخی دلیل دومی هم بر حرمت اخذ اجرت بر واجبات گفته اند که ترک فعل واجب از برای مکلف مقدور شـرعی نیست و عملی که ترکش مقدور نباشد مالیت ندارد و یا مشمول ادله صحت و نفوذ اجاره نمی باشد پس اجاره بر آن باطل است و اخذ اجرت در مقابل آن حرام است.

این وجه هم باز در باب وجوب مقدمه مصحح جریان اصل و استصحاب عدم وجوب مقدمه نیست چون مکلف مجبور است به جهت امتثال واجب نفسـی، مقـدمه واجب را ـ هر چند وجوب غیری هم نداشـته باشد ـ انجام دهد یعنی به تبع وجوب نفسـی ذی المقـدمه فعل مقـدمه آن نیز از تحت سـلطه مکلف بیرون می آیـد و ترکش مقدور شـرعی نیست هر چند واجب غیری هم نباشد .

ص: ۷۱

پس اگر این بیان عقلائی هم درست باشد که عمل واجب مالیت ندارد چون لابد از این است که انجام گیرد این لابدیت نسبت به مقدمات هم هست و بر وجوب غیری مقدمه متوقف نمی باشد یعنی وجوب غیری مقدمه موضوع این اثر نمی باشد پس از این لحاظ هم اصل جاری نیست .

۲ _ مثال دیگر لزوم فسق است در باب ارتکاب صغیره که اگر گفتیم ارتکاب صغیره موجب فسق نیست بلکه اصرار بر صغیره _ که کبیره است _ موجب فسق است حال اگر واجب صغیره ای را ترک کند اگر مقدمه اش هم واجب باشد دو صغیره مرتکب شده است و این اصرار بر کبیره است و فاسق می شود اما اگر وجوب مقدمه را با استصحاب و یا اصل عملی دیگری نفی کردیم عدالت او باقی خواهد بود و فاسق نشده است.

این اثر فقهی هم جریان اصل را در وجوب غیری توجیه نمی کند زیرا که: اولاً: بر کبرای مسأله اشکال است یعنی در فسق صدور یک گناه هر چند صغیره کافی است مادامی که توبه نکند و نیازی به اثبات اصرار بر صغیره نیست و ثانیاً: کسی که می گوید اصرار بر گناه صغیره کبیره است منظورش اصرار بر معصیت و گناه است در صورتی که گفتیم وجوب غیری مقدمه، معصیت و گناه جدید نمی آورد و منجزیت ندارد و حال که منجزیت ندارد ترکش گناه ندارد پس تعدد صغیره نیست ثالثاً: اصرار بر صغیره عنوان وجودی است و با استصحاب عدم وجوب مقدمه نفی نمی شود مگر بنابر حجیت اصل مثبت پس استصحاب عدم وجوب غیری مقدمه فائده و اثری ندارد.

ص: ۷۲

۳ ــ مثال سوم نـذر است که مثلاً اگر نذر کند که واجبی را انجام دهد حال اگر مقدمه واجبی را انجام داد ــ مثلاً وضو گرفت ــ بنابر وجوب مقـدمه کافی است و وفای به نـذر شـده است هر چنـد نماز هم نخواند حال اگر شک در وجوب مقدمه بشود و اصـل عملی مثلاًـ استصـحاب آن را نفی کنـد عـدم وفای به نـذر ثابت می شود و لازم است واجب دیگری را انجام دهـد و الاّ حنث نـذر کرده است و معصـیت دیگری غیر از ترک نمـاز انجـام می گیرد پس استصـحاب عـدم وجوب مقـدمه در این مثـال تنجیز می آورد البته می توان ثمره را بـا نـذر در همه مسائـل درست کرد اما آیا این ثمره درست است یا نه؟ مبنی بر این اسـت که ببینیم عنوان وفـای به نـذر عنوان مشـیر است و آنچه شـرعاً واجب می شود همـان متعلق نـذر است یـا عنوان وفا موضوعیت داشـته و واجب می باشـد این امر وجودی است که منتزع از انجـام متعلق نـذر است و بـا استصـحاب وجوب و یـا عـدم وجوب مقـدمه و فعل آن اثبات و نفی نمی شود مگر بنابر اصل مثبت اما اگر عنوان وجوب وفای به نذر مشـیر باشد و متعلق نذر واجب شود که همـان انجـام عملی است که واجب شـرعی است، در این صورت متعلق وجوب وفـا مرکب می شود از انجـام فعلی که واجب شرعی باشد و استصحاب نفی وجوب مقدمه، نفی تحقق امتثال وجوب نذر را می کند و جاری خواهد بود .

و امـا بحث دوم یعنی جریـان اصـل عملی در ملازمه که مسـاله اصـولی است در این بحث هم روشن است که ملازمه مجرای اصل عمل شرعی و عقلی قرار نمی گیرد چون ملازمه نه حکم شرعی است و نه موضوع حکم شرعی، باز وجوب مقدمه حکم شرعی غیری بود و یا موضوع حکم نفسـی دیگری قرار می گرفت ولی ملازمه این گونه نیست مگر کسی نذر کند اگر ملازمه ثابت شـد صـدقه بدهـد که این مثالها خارج از بحث است ولی ممکن است کسـی بگوید در ملازمه اصل به لحاظ لازمش که نفی وجوب مقـدمه در مسأله فقهی باشـد جاری می شود زیرا که اگر ملازمه با اصل عملی نفی شود وجوب غیری مقـدمه هم نیست لیکن این هم اصل مثبت است چون ترتب نفی لازم بر نفی ملازمه عقلی است و از اوضح انواع اصل مثبت است بنابراین از ملازمه هم اصـل عملی مجرائی نـدارد و همین مقـدار از برای نفی جریـان اصـل عملی در مسأله اصولی یعنی ملازمه کافی است ولیکن در اینجـا مرحوم صـاحب کفایه نسبت به جریان اصل عـدم ملازمه اشکالات دیگری مطرح کرده است که مورد بحث اصولیین قرار گرفته که ذیلاً به آن نیز اشاره می کنیم

ادامه بحث قبل(۹۱/۰۷/۱۸)

.Your browser does not support the audio tag

عرض شد دلیل این که در مساله شک در وجوب مقدمه، اصول عملیه از قبیل برائت و استصحاب و اصول عملیه عقلی و شرعی به لحاظ خود وجوب مقدمه جاری نیست، این است که وجوب غیری منجزیت و معذریت ندارد و اصول عملیه چه شرعی و چه عقلی باید در طریق وظیفه علمیه که منجزیت و معذریت است قرار بگیرند و همچنین اصول عملیه در ملازمه هم که مسأله اصولی است جاری نیست زیرا که خود ملازمه، اثر شرعی نیست تا مجرای اصل عملی قرار گیرد و اگر مقصود نفی وجوب غیری یعنی نفی لازم به وسیله نفی ملازمه باشد باز هم جاری نیست زیرا که علاوه بر آنچه که گفته شد که وجوب غیری منجزیت ندارد، اصل مثبت هست بله اگر در جائی وجوب غیری، موضوع اثر شرعی دیگری که منجز است قرار بگیرد نفی وجوب غیری با اصل عملی به لحاظ آن اثر دیگر شرعی، معقول است مثل نفی حرمت اخذ اجرت مثلاً بر مقدمات دفن و کفن و غسل میت که با استصحاب عدم وجوب مقدمه موضوع حرمت را می توان رفع نمود لیکن جریان چنین اصلی در حقیقت جریان اصل عملی در شبهه موضوعیه آن حکم شرعی دیگر است نه در خود وجوب غیری که شبهه حکمیه است البته آن هم در جائی است که مثال ها تمام باشد و اشکالات دیگری مانع از جریان اصل در آنها نباشد که به تفصیل گذشت .

صاحب کفایه در این مسأله تفصیل داده است و گفته است اصل عملی نسبت به مسأله اصولی ـ که ملازمه است ـ جاری نیست یعنی استصحاب عدم ملازمه جاری نیست زیرا که حالت سابقه ندارد چون که ملازمه اگر باشد ازلی است اما در مسأله فقهی که وجوب مقدمه است جاری است زیرا که حالت سابقه عدمی دارد یعنی مثلاً قبل از وقت نماز یقین داریم که مقدمات آن ـ مانند طهور ـ واجب نبوده است و بعد از دخول وقت شک در وجوب غیری مقدمه می کنیم و این مجرای استصحاب و یا برائت است و مانند جریان اصل در هر مسأله فقهی است.

ص: ۷۴

سپس دو اشکال بر جریان اصل در مسأله فقهی وارد می کند ولی اشکال ها را پاسخ می دهد و مجموعاً ایشان سه ایراد بر جریان أصل دارد که یکی در استصحاب عدم ملازمه یعنی در مسأله اصولی است که آن را قبول می کند و دو اشکال هم بر جریان اصل عملی در مسأله فقهی دارد که اگر تمام باشد در مسأله اصولی هم جاری می شود ولیکن آنها را پاسخ می دهد ولذا ایشان می خواهد تفصیل بدهد و بگوید در ملازمه که مسأله اصولی است اصل جاری نیست لیکن در مسأله فقهی یعنی شک در وجوب مقدمه مثلاًـ طهور از برای نماز، جاری است و این شک در وجوب شرعی فعلی است و مانند هر شک در تکلیف دیگری مجرای برائت یا استصحاب عدم وجوب قرار می گیرد و ما ذیلاًـ به هر سه مطلب ایشان اشاره می کنیم و صحت و سقم آنها را بررسی می نمائیم.

اشکال اول: ایشان این اشکال را در ملازمه وارد کرده است: می فرماید اصل عملی در صورت شک در ملازمه جاری نیست زیرا که ملازمه تکلیف نیست و یک استلزام تکوینی و عقلی و نفس الامری است و لذا برائت از آن معنا ندارد و استصحاب عدم آن هم جاری نیست زیرا علاوه بر آن که نفی وجوب غیری به وسیله نفی ملازمه، اصل مثبت است، این استصحاب حالت

سابقه نـدارد چون که اگر ملازمه باشد از اول هست و ازلی است ـ چه وقت واجب نفسـی داخل شود و چه نشود ـ و اگر هم ملازمه نیست از اول نیست پس عـدم ملازمه حالت سابقه یقینی نـدارد و مانند عدم وجوب طهور قبل از وقت نیست که حالت سابقه یقینی دارد و بعد از وقت شک می کنیم که رفع شده است یا نه، لهذا استصـحاب عدم ملازمه حتی به نحو عدم ازلی هم جاری نیست زیرا که اگر ملازمه باشد ازلی است و عدم آن از أزل مشـکوک است این اشکالی است که خاص به اصل عملی در مساله ملازمه است.

پاسخ اشکال: شهید صدر(رحمه الله) آن را پاسخ می دهد و می گوید ملازمه دو معنی دارد یک لحاظ ملازمه به نحو قضیه حقیقیه که برگشتش به صدق قضیه شرطیه است که (اذا وجب شیء وجب مقدماته) و اگر این مشکوک شد حالت سابقه عدمی ازلی هم ندارد زیرا که صدق قضیه شرطیت منوط به صدق طرفینش نیست و بدون صدق آنها در عالم نفس الامر قضیه شرطیه صادق است پس قضیه شرطیه اگر باشد از ازل هست مثل سائر امور نفس الامریه و شک در آن هم شک در أزل است و حالت سابقه عدمی ندارد تا استصحاب شود ولی ملازمه یک معنا دیگری هم دارد و آن وجود استلزام به نحو قضیه فعلیه است یعنی استلزام و تأثیری فعلی وجوب نفسی بعد از دخول وقت در ایجاد وجوب غیری مقدمه است و این استلزام در طول وجود وجوب نفسی و فعلیت آن شکل گرفته و فعلی می شود همانند فعلیت مجعول جعل و قضایای حقیقیه در خارج در طول فعلی شدن موضوع آنها و استلزام به این معنا حالت سابقه عدمی قبل از وجود ملزوم یعنی وجوب نفسی دارد ــ هرچند به نحو عدم ازلی و ازباب عدم وجود موضوع این استلزام ــ و می تواند مجرای این استصحاب عدم قرار گیرد.

پس یک مؤثریت و استلزام فعلی هم داریم که غیر از قضیه شرطیه است و در طول وجود ملزوم است که حالت سابقه عدمی دارد لهذا این ایراد وارد نیست که ملازمه حالت سابقه عدمی ندارد تا بشود آن را استصحاب کرده و به توسط آن نفی وجوب غیری ــ یعنی لازم ــ را نمود و ایراد صحیح همان دو ایرادی است که قبلاً ذکر کردیم، یعنی اولاً: این اصل مثبت است و ثانیاً: وجوب غیری منجزیتی ندارد تا اصل عملی در نفی آن جاری شود.

ص: ۷۶

اما جریان اصل عملی در مساله فقهی یعنی وجوب مقدمه که حالت سابقه عدمی دارد دو ایراد دیگر به آن وارد کرده است که عرض شد اگر این دو ایراد تمام باشد در جریان اصل در مساله اصولی هم می تواند بیاید ولی ایشان هر دو اشکال را پاسخ داده است.

ایراد اول: این است که اگر چه شک در ملازمه باعث شک در وجوب مقدمه می شود و این وجوب یقیناً قبل از وقت نبوده است و بعد از وقت در آن شک می شود و موضوع استصحاب عدم و برائت قرار می گیرد لیکن بازهم اصل عملی نمی تواند این وجوب شرعی غیری را نفی کند زیرا اگر ملازمه بین وجوب شیء و وجوب مقدماتش باشد این نفی لازم در زمان وجود ملزوم است که عقلاً ـ ممتنع است حتی در مرحله جریان اصل عملی که مرحله احکام فعلی است زیرا که ملازمه در این مرحله هم هست و در نتیجه نفی این تعبّد و اصل عملی محتمل الامتناع شده و مشکوک الحجّیه خواهد شد و شک در حجیت مساوی و مساوق عدم حجیت است .

پاسخ: سپس ایشان پاسخ می دهد که این اشکال در صورتی وارد است که ملازمه بین دو وجوب نفسی و غیری در مرحله احکام فعلی هم باشد أما اگر ملازمه بین حکمین واقعیین باشد نه حکمین فعلیین دیگر جریان اصل محتمل الامتناع نخواهد بود بلکه مقطوع الامکان است و شک در حجیت اصل نخواهیم کرد زیرا که اصل، وجود واقعی وجوب غیری را نفی نمی کند بلکه می گوید آن وجوب اگر هم باشد فعلی نیست زیرا اگر بخواهد وجوب واقعی را نفی کند تصویب می شود پس ممکن است واقعاً وجوب غیری باشد ولی به جهت جریان أصل، فعلی نیست پس تفکیک بین متلازمین لازم نمی آید و از عبارت ایشان چنین استفاده می شود که متمایل شده اند به این که چون ملازمه بین وجوب نفسی و غیری در مرحله فعلیت احکام که مرحله جریان اصول عملیه است موجود نمی باشد لهذا این اشکال وارد نیست.

ص: ۷۷

در اینجا دو بحث است: یک بحث در صحت و عدم صحت پاسخ ایشان است و بحث دیگر اینکه آیا اگر نفس حکم ظاهری و تعبّد استصحابی محتمل الامتناع شود از حجیت ساقط می شود یا خیر؟

نسبت به بحث اول باید گفت که برای فعلیت حکم اصطلاحات متفاوتی وجود دارد و شاید بشود گفت که سه اصطلاح دارد ۱) همان اصطلاح صاحب کفایه است که در باب جمع بین حکم ظاهری و احکام واقعی گفته است و فرموده است که احکام چهار مرحله دارد ۱_ اقتضا ۲_ انشاء ۳_ فعلیت ۴_ تنجز، و تنجز حکم عقل است و اما سه مرحله دیگر مربوط به شارع است و در موارد احکام ظاهری حکم واقعی فعلیت ندارد و تضاد میان احکام در مرحله فعلیت است نه اقتضاء و انشاء و ایشان فعلیت را هم دو مرتبه می کنند و می گویند در مورد حکم ظاهری، حکم واقعی هم می تواند فعلی باشد ولیکن فعلی از بعضی جهات نه از جمیع جهات و در حقیقت حکم ظاهری فعلیت از جمیع الجهات را نفی می کند و این، با وجود حکم واقعی منافاتی ندارد طبق این اصطلاح بدون شک اگر ملازمه باشد در مرحله فعلیت دو وجوب خواهد بود نه در مرحله انشا و اقتضا زیرا که مدعیان ملازمه آن را بین دو اراده فعلی مولی قائل شده اند نه در عالم انشاء زیرا که روشن است که در انشاء تلازمی بین انشاء وجوب نفسی و انشاء وجوب غیری نیست زیرا که انشاء، فعل اختیاری مولی است و تلازم در آن معنا ندارد و تلازم ادعا شده - چنانچه توضیح آن خواهد آمد _ میان دو اراده فعلی مولی است که همان مرحله فعلیت احکام شرعی است لذا پاسخ ایشان طبق اصطلاح خودشان تمام نخواهد بود.

۲) اصطلاح دیگر فعلیت، اصطلاح مرحوم میرزای نائینی(رحمه الله) است که از حکم مجعول به فعلیت تعبیر می کنند یعنی در مقابل حکم به معنای جعل که قضیه حقیقیه است حکم دیگری در خارج موجود می شود عند تحقق موضوع آن جعل که از آن به حکم فعلی تعبیر می کنند و در این مرحله هم واضح است میان مجعول نفسی یعنی وجوب ذی المقدمه که فعلی شده است و مجعول غیری یعنی وجود مقدمه آن ملازمه ثابت است پس طبق این اصطلاح نیز پاسخ صاحب کفایه تمام نیست البته محتمل نیست که این اصطلاح مقصود صاحب کفایه باشد زیرا متأخر از ایشان است.

۳) اصطلاح سوم فعلیت، اصطلاح مرحوم اصفهانی(رحمه الله)است که فعلیت حکم را به معنای حکم منجز و محرک بالفعل دانسته است یا به تعبیر ایشان آنچه که بالحمل الشایع تکلیف و محرک مکلف باشد ـ البته محرکیت مولوی نه تکوینی قهری ـ و این معنای از فعلیت مساوی با همان حکم منجز است که نسبت به این مرحله از فعلیت می توان گفت که ملازمه میان دو وجوب نفسی و غیری نمی باشد و دو حکمی که با هم واقعاً متلازمین هستند در مرحله تنجیز و تعذیر یکی منجز باشد و دیگری چون که مشکوک است و مجرای اصل عملی است منجز نباشد بنابر این تفکیک بین دو وجوب نفسی و غیری در این مرحله معقول است و ممتنع نیست.

البته در اینجا اشکالی وارد می شود که منجزیت، حکم عقل است و ربطی به شارع و مراحل حکم وی ندارد تا به وسیله شارع در مورد احکام ظاهری وضع و یا رفع شود.

پاسخ: این اشکال در بحث جمع بین حکم ظاهری و واقعی خواهد آمد که رفع منجزیت یا وضع آن از طرف شارع به معنای رفع و یا وضع موضوع آن است که از آن به رفع ایجاب احتیاط شرعی تعبیر می شود و یا وضع احتیاط شرعی و احکام ظاهری در حقیقت به وضع ایجاب احتیاط و یا رفع آن برگشت می کنند که این هم یک مرحله از مراحل حکم شارع است که در طول احکام واقعی و مشتبه شدن آنها است ولهذا منافاتی با احکام واقعی حتی در مرحله فعلیت آنها ندارند.

بنابراین اگر مقصود ایشان از عدم تلازم در مرحله فعلیت این معنا باشد پاسخ ایشان صحیح است یعنی دو حکم متلازم با هم می توانند در مرحله تنجیز شرعی و نفی وجوب احتیاط از یکدیگر منفك شوند و یکی از آن دو چون واصل و معلوم است منجز باشد و دیگری چون که مجهول و مشکوك است نیز منجز باشد.

لیکن این اصطلاح اولاً: مخالف اصطلاح ایشان در جمع بین حکم ظاهری و واقعی است و ثانیاً: در مانحن فیه وجوب غیری اصلاً منجزیتی ندارد تا قابل نفی وجوب احتیاط شرعی باشد. ولذا جریان اصل عملی از برای نفی ایجاد احتیاط از وجوب غیری معقول نیست تا دچار اشکال احتمال ممتنع بودن و شک در حجیت شویم و پاسخ مذکور جا داشته باشد بله، نسبت به تکلیف نفسی دیگری که ممکن است وجوب غیری موضوع آن قرار گیرد مثل وفای به نذر یا حرمت اخذ اجرت جریان استصحاب عدم وجوب غیری به عنوان یك استصحاب در شبهه موضوعیه آن حکم معقول است لیکن مفاد این استصحاب نفی ظاهری آن حکم دیگر است که نفسی بوده و ملازم با واجب نفسی فعلی شده ـ وجوب نماز مثلاً ـ نمی باشد لهذا عرض شد که اصل این اشکال و جوابی را که مرحوم صاحب کفایه مطرح نموده است صحیح نیست و أصل عملی به لحاظ نفی وجوب غیری در شبهه حکمیه که مساله فقهی است هم جاری نمی باشد.

ادامه بحث قبل (۹۱/۰۷/۲۲)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در جریان اصل از وجوب غیری بود در صورتی که شک کنیم که آیا ملازمه هست یا خیر و صاحب کفایه در اجرای اصل در نفی ملازمه در مسأله اصولی یک اشکال کرده بود و در اجرای نفی وجوب غیری هم بعد از فعلیت وجوب نفسی دو اشکال کرده و هر دو را پاسخ داده است .

اشکال اول این بود که اگر واقعا ملازمه باشد چون که وجوب نفسی مان فعلی شده است و می خواهیم وجوب غیری را با اصل نفی کنیم اگر این نفی وجوب غیری در واقع ملازمه باشد محال است پس احتمال محال بودن مستصحب را می دهیم سپس پاسخ داده است که درست است که این اصل، وجوب غیری را در فرض فعلی شدن وجوب نفسی نفی می کند ولی این نفی ظاهری است و نفی واقع نیست یعنی نفی در مرحله تعبد ظاهری است که نفی احکام در مرحله فعلیت است حال اگر تلازم در همه مراحل باشد ــ حتی در مرحله ظاهری ــ اشکال وارد است و اما اگر ملازمه تنها در مرحله احکام واقعی باشد و در مرحله حکم فعلی نهائی نباشد جریان اصل عملی در این جا محتمل الامتناع نیست بلکه مقطوع الامکان است زیرا که در این مرحله ملازمه نیست و ما عرض کردیم که این جواب وقتی درست است که منظور از فعلی نبودن احکام واقعی در موارد حکم ظاهری مصطلح خود ایشان ــ که همان اراده فعلی مولا است ــ نباشد چون اگر که اصل بخواهد اراده غیری فعلی به این معنا را نفی کند احتمال امتناع در آن خواهد بود زیرا اگر که ملازمه باشد در ارادتین فعلیین مولی است و همچنین است اگر منظور از فعلیت، مجعول فعلی ــ که اصطلاح میرزا است ــ باشد.

ص: ۸۱

اما اگر مقصود ایشان از حکم فعلی حکم منجز باشد و نفی حکم فعلی ، به معنای نفی محرکیت و منجزیت حکم باشد که در آن تعبیر کردیم به ایجاب احتیاط این پاسخ صحیح است زیرا که در این مرحله تفکیک ممکن است زیرا که نفی این فعلیت تابع مشکوک بودن حکم است که در موارد اشتباه احکام و به سبب تزاحم حفظی خواهد بود و دو حکم متلازم که یکی از آنها واصل باشد ــ ولهذا منجز است ــ و دیگری مشکوک باشد ممکن است و همچنین معقول است که مولی نفی ایجاب احتیاط را در آن قرار دهد و این دو حکم در این مرحله ملازمه ندارند اگر چه واقعاً بین وجودین واقعی آن دو حتی در مرحله اراده یا مجعول فعلی ملازمه باشد.

البته بعید است مقصود ایشان این باشد و این اصطلاح در حقیقت حکم ظاهری، بعد از صاحب کفایه حاصل شده است ولی اگر این مقصود باشد پاسخ ایشان درست است یعنی شک و عدم وصول و اشتباه یک مرحله جدیدی را در موارد اشتباه و شک برای حکم ایجاد می کند که در این مرحله هم شارع می تواند جعل داشته باشد ــ شرح این مطلب در بحث حکم ظاهری می آید ــ طبق این بیان پاسخ صاحب کفایه صحیح می شود که می گوید این اصل و استصحاب که نفی وجوب غیری را می کند نفی حکم فعلی به معنای نفی ایجاب احتیاط به جهت عدم وصول است و اشکالی ندارد که دو حکم متلازم یکی منجز باشد چونکه واصل شده است و نسبت به دیگری شارع نفی ایجاب احتیاط کند و منجز نباشد چون که مشکوک و

مشتبه است ولذا امتناعی در کار نیست و تعبد استصحابی به عدم وجوب غیری حکم مقطوع الامکان بوده و محتمل الامتناع نیست.

ص: ۸۲

البته این بیان در جائی صحیح است که جعل ایجاب احتیاط در آن حکم مشتبه فی نفسه ممکن باشد ولی وجوب غیری ــ همانگونه که گفتیم ــ چون که خودش منجز نیست نفی وجوب احتیاط نسبت به خودش هم معقول نیست و این همان اشکال صحیح بر جریان اصل، در وجوب غیری است بله أثری که ممکن است وجوب غیری موضوع آن قرار گیرد ــ مثل حرمت اخذ اجرت ــ ممکن است که منجز باشد و اگر صاحب کفایه می خواسته اصل عملی را به لحاظ خود حکم غیری در شبهه حکمی جاری کند صحیح نیست و این پاسخ ایشان در جائی درست است که حکم لازم مشکوک فی نفسه قابل تنجز باشد اما در موردی که قابل تنجز نیست نفی تنجز به نفی ایجاب احتیاط در آن هم درست نیست .

برخی هم مانند مرحوم اصفهانی(رحمه الله) جواب دیگری از اشکال اول داده اند و گفته اند اگر قطع به امتناع داشته باشیم نمی توانسیتم به دلیل اصل عمل کنیم ولی در مانحن فیه مجرد احتمال امتناع را می دهیم که اگر واقعاً ملازمه باشد رفع وجوب غیری محال خواهد بود لیکن این احتمال امتناع مودّای استصحاب مثل احتمال کذب مودّا است که موجب نمی گردد که از دلیل حجیت دست بکشیم مثلاً اگر بیّنه شهادت داد که هلال دیده شده است چنانچه احتمال دهیم که محال است امشب ماه دیده شود زیرا که مثلاً محتمل است هنوز در محاق باشد در این صورت بازهم بینه حجت است و احتمال محال باعث نمی شود که از بینه دست بکشیم بلکه می گوئیم بینه حجت است و خروج هلال در امشب محال نبوده است اگر در استصحاب عدم وجوب غیری هم علم به امتناع نداشته باشیم می گوئیم حجت است زیرا که محتمل است نباشد ــ ولو از باب عدم ملازمه ــ و استصحاب می گوید نیست و علم به ملازمه که نداریم تا علم به امتناع عدم وجوب غیری در مرحله فعلیت داشته باشیم .

حاصل اینکه احتمال محال بودن مؤدای اصل یا اماره باعث کنارگذاشتن حجیت آن نمی شود بلکه مثل احتمال کذب است که به صرف احتمال آن ، از حجیت دست نمی کشیم.

این پاسخ تمام نیست زیرا که فرق است بین مورد احتمال امتناع مودای بینه ای که مثلاً قائم بر رویت هلال شده است و احتمال امتناع در مانحن فیه از این جهت که ملاک امتناع مودّا در مورد مثال به خود حکم ظاهری و حجیت بینه سریان نمی کند بلکه مختص به همان مودای بینه است که مثلاً خروج هلال باشد و اما حکم ظاهری یعنی حجیت بینه چیزی جزء حکم شرعی به وجوب روزه گرفتن فردا نیست که جعل این وجوب محال و ممتنع نیست پس دلیل حجیت شامل این بینه می شود و این احتمال امتناع همانند احتمال کذب است که مانع از تمسک به دلیل حجیت نیست.

اما اگر ملاک امتناع مودّا به نفس حکم ظاهری و تعبد استصحابی سریان کند چنانچه مدعّا این است که فعلیت اراده و حکم واقعی در مورد حکم ظاهری مرتفع می شود ـ اصطلاح صاحب کفایه یا میرزا از حکم فعلی ـ در این صورت دیگر ممکن نیست به دلیل حجیت در آن مورد تمسک کرد زیرا که یلزم من وجوده عدمه و این محال است و به تعبیر دیگر مستلزم تناقض در شمول دلیل حجیت است چون که ثبوت تعبد استصحابی و نفس حکم ظاهری قطعی است و مشکوک نیست و آنچه مشکوک است مودای استصحاب یعنی وجوب غیری واقعی است حال اگر جریان استصحاب ـ که قطعی است ـ به معنای عدم اراده فعلی غیری باشد و بین دو وجوب ملازمه باشد در مرحله فعلیت دو اراده غیری و نفسی نیز ثابت می باشد در نتیجه قطع به عدم ملازمه حاصل خواهد شد زیرا که جریان استصحاب و نفس تعبد استصحابی قطعی است و با قطع به عدم ملازمه قطع به عدم وجوب غیری واقعی حاصل خواهد شد که رافع موضوع استصحاب است پس از جریان استصحاب ارتفاع موضوع استصحاب و عدم جریان آن لازم می آید که این تناقض و محال است لهذا پاسخ مرحوم اصفهانی(رحمه الله) در ما نحن فیه تمام نمی باشد و صحیح در پاسخ از اشکال اول همان توجیه و تقریری است که از برای فعلیت در کلام صاحب کفایه در اینجا ذکر نمودیم.

اشکال دوم که این اشکال را هم صاحب کفایه کرده که مثل اشکال اول وجاهتی ندارد و از آن پاسخی می دهد که آن پاسخ هم صحیح نمی باشد اما اشکال این است که لازم است مستصحب یا حکم شرعی یا موضوع حکم شرعی باشد چون استصحاب عدم، چیزی را که مربوط به شارع است رفع می کند یعنی که رفع و وضعش به دست شارع است و آن حکم است پس همیشه آنچه با استصحاب رفع می شود یا ثابت می شود باید مجعول شرعی باشد که در اختیار شارع است و در مانحن فیه وجوب غیری مقدمه قابل جعل شرعی نیست بلکه از قبیل لوازم ماهیت است که وضع و رفعش به دست شارع نمی باشد پس جریان استصحاب در آن معقول نیست.

جواب اشکال سپس پاسخ می دهد که وجوب غیری هر چند که مجعول بالاصاله نیست لیکن مجعول بالتبع است یعنی به تبع جعل وجوب نفسی قابل جعل است و این مقدار کافی است از برای جریان استصحاب و لازم نیست مستصحب قابل جعل و وضع مستقل و بالاصاله باشد.

نقد جواب این پاسخ مثل اصل اشکال درست نیست چون وجوب غیری که قابل جعل بالتبع است رفعش هم بالتبع است یعنی به تبع رفع منشأ آن است که وجوب نفسی است حال اگر بخواهیم با استصحاب آن را نفی بالتبع کنیم یعنی آن را با نفی وجوب نفسی نفی کنیم خلف است چون فرض بر این است که وجوب نفسی فعلی شده است و مرفوع نیست و اگر بخواهیم آن را رفع کنیم بدون رفع وجوب نفسی که منشأ آن است قابل رفع نیست پس رفع این مستصحب با فرض فعلیت وجوب نفسی ممکن نیست چون که این چنین رفعی نیاز به قابلیت جعل بالاصاله دارد علاوه بر این که گفته شد وجوب غیری از قبیل لوازم ماهیت است هم صحیح نیست نه به جهت این که لوازم ماهیات بنابر اصاله الوجود لوازم وجود هستند که برخی گفته اند _ که این مطلب تمام نیست و در جای خودش باید بحث شود _ بلکه به جهت اینکه لوازم ماهیات عوارض بر ماهیات هستند و وجوب غیری عارض بر اراده و وجوب نفسی نیست بلکه مسبب از آن است یعنی اراده نفسی ذی المقدمه مستلزم اراده مقدمات هم می شود یا چون که سبب آن است و یا چونکه هر دو معلول علت ثالث که ملاک نفسی است هستند در هر دو صورت از لوازم وجود، وجوب نفسی خواهد بود البته از نظر مجعول بالاصاله نبودن فرقی نمی کند که لازم وجود باشد یا ماهیت.

اما اصل اشکال دوم صحیح نیست زیرا که اصلاً در جریان استصحاب لازم نیست که مستصحب قابل رفع و وضع به دست شارع باشد و لازم نیست جعل و مجعول شرعی باشد بلکه شرط جریان استصحاب این است که منتهی به وظیفه عملی یعنی موضوع تنجیز و تعذیر باشد مثل استصحاب بقاء وضوء نسبت به نماز که وضوء موضوع حکم شرعی نیست بلکه فعل خارجی است ک متعلق و محقق امتثال است و استصحاب در نفی امتثال و یا اثبات امتثال هم جاری است زیرا که امتثال موضوع معذریت عقلی و عدم آن موضوع منجزیت عقلی است و همین مقدار از برای جریان استصحاب و صدق نقض عملی کافی است و تفصیل آن در مبحث استصحاب خواهد آمد که میزان، منتهی شدن مستصحب به تنجیز و تعذیر و وظیفه عملی است نه بیشتر ولذا اصل اشکال دوم هم مانند اشکال اول تمام نیست و مستصحب لازم نیست که مجعول بالاصاله یا بالتبع باشد ولیکن در عین حال استصحاب در شبهه حکمیه یعنی نسبت به نفس وجوب غیری جاری نیست زیرا که وجوب غیری منجزیت ندارد تا جریان أصل عملی به لحاظ آن به وظیفه عملی منتهی شود و این همان اشکال صحیحی است که در ابتدای بحث مطرح کردیم و گفتیم نه در ملازمه اصل عملی جاری است و نه در وجوب مقدمه .

جهت هشتم(۹۱/۰۷/۲۳)

.Your browser does not support the audio tag

جهت هشتم: بحث از ملازمه

آخرین جهتی که در وجوب مقدمه از آن بحث می شود بحث ملازمه است و این بحث اصلی است و بحث های قبلی جنبه مقدماتی داشت البته مسائل مهمی هم در آنجا بحث شده است که خیلی ها در جاهای دیگر هم به کار می برند مثل شرط متأخر و واجب مشروط و واجب معلق و مسائل دیگر در این جهت هشتم بحث از اصل وجوب مقدمه است و به عبارت دیگر بحث از ملازمه است که آیا چنانچه شارع فعلی را واجب کرد مقدماتش هم به وجوب شرعی مولوی واجب می شود یا خیر؟

ص: ۸۶

مشهور قدما این را قبول کرده بودند که (اذا وجب شيء وجبت مقدماته) و استدلال هائی هم شده است که البته آن استدلال ها منسوخ شده است و دو استدلال عمده و بهتری جایگزین آنها شده است که خواهد آمد عمده ترین دلیل این است که ببینیم حقیقت حکم شرعی ـ یا وجوب شرعی که همان واجب نفسی است که مولا آن را جعل می کند ـ چیست و آن را تحلیل کنیم تا ببینیم آیا ملازمه ای با وجوب غیری مقدمات دارد یا خیر.

معمولاً می گویند حکم و الزام شرعی سه مرحله دارد.

۱ ـ یک مرحله ملاک است که مصلحت و مفسده و یا غرض شخصی آمر است ـ اگر غرض شخصی داشته باشد ولو دنبال مصلحت و مفسده هم نباشد ـ از این مرحله در کلام صاحب کفایه به مرحله اقتضا هم تعبیر می شود.

۲ ـ مرحله دوم مرحله شوق و حب و بغض یا اراده و کراهت است و کسی که می بیند غرضش به فعلی تعلق گرفته قهرا آن

فعل را می خواهـد و اراده می کنـد یعنی اگر بخواهـد خودش انجام دهد اراده تکوینی به آن تعلق می گیرد و اگر بخواهد آن را مامورش انجام دهد اراده تشریعی برایش حاصل می شود .

۳ _ مرحله سوم مرحله انشا و طلب است یعنی مولی بعد از این که دید ملاک و مصلحت در فعل است به آن فعل أمر می کند و این مرحله انشـا و طلب است که در احکـام کلی قـانون به نحو قضـیه حقیقیه اعتبار و جعل می کننـد مثل (لله علی الناس حج البیت) و در احکـام شخصـی و قضایای خارجیه طلب می کنـد و ممکن است مجرد اخبار از خواسـته و اراده اش بدهـد که این مرحله در حقیقت می توانـد صـیغ و قالب های متفاوتی داشـته باشد که ما از همه آنها به مرحله انشاء تعبیر می کنیم که ممکن است به نحو جعل و اعتبار باشد و ممکن است به نحو قضـیه خبریه باشد و این سه مرحله از مراحل حکم است و مربوط به مولا است و می شود هر حکمی را به این سه مرحله تقسـیم کرد ۱) مرحله ملاک و مصلحت و ۲) مرحله شوق و بغض و ۳) مرحله انشـا و اعتبار که مرحله نهائی حکم شـرعی است چون مولی وقتی در فعلی غرض و ملاکی داشت قهراً مراد و محبوبش خواهد بود و بر مکلفین انشـاء یـا جعـل وجوب می کنـد و این سه مرحله را هر حکمی دارد حال بایـد ببینیم که ملازمه ادعا شـده بین وجوب نفسی فعل و وجوب غیری مقدمه نسبت به کدام یکی از این مراحل است.

أما نسبت به مرحله اول روشن است که ملازمه نیست زیرا که اگر که مقدمه ملاک دیگری داشت واجب نفسی می شد و خارج از بحث بود پس ملاک و غرض نفسی تنها در ذی المقدمه است و مقدمه ما را به آن ملاک واحد می رساند و از باب توصل است .

نسبت به مرحله انشا هم عدم ملازمه روشن است و کسی نمی تواند در این مرحله ادعای ملازمه بکند که بین جعل و انشاء تلازم باشد زیرا که انشا فعل اختیاری مولا است چه به معنای جعل و اعتبار باشد و چه به معنای طلب یا اخبار از اراده و در افعال اختیاری ملازمه معنا ندارد چون اگر که ملازمه به معنای استتباع قهری باشد این خلف اختیاری بودن انشاء است و انشا صدورش بالاختیار و بالمباشره است و اگر مقصود این باشد که وقتی وجوب نفسی را انشاء می کند و توجه به مقدمه هم پیدا کند داعی می شود که برای آن هم وجوب قرار بدهد و انشاء کند یعنی از آنجا که وجوب نفسی را انشاء کرده و می بیند فعلی هم مقدمه آن است ولذا به اختیار خودش وجوب غیری آن را هم انشا می کند اگر این مقصود باشد با اختیاریت منافات ندارد ولی این هم درست نیست چون باید دید که این داعی چیست؟

اگر داعی این باشد که مقدمه را هم ـ مانند واجب نفسی ـ بر مکلف تحمیل کند تا مکلف نتواند آن را مخالفت ومعصیت کند که قبلاً گفته شد وجوب غیری هیچگونه منجزیت و محرکیت مولوی و معصیت و استحقاق عقوبتی ندارد پس این داعی در مانحن فیه معقول نیست و اگر داعی این باشد که ـ بنابر ملازمه در مرحله دوم یعنی اراده نفسی و اراده غیری ـ بخواهد با انشاء امر غیری به مکلف بفهماند که مقدمه را هم اراده و شوق غیری دارد این هم نمی تواند داعی از برای انشاء وجوب غیری باشد زیرا که بنابر ملازمه در مرحله اراده و شوق انشاء وجوب نفسی بر ذی المقدمه کاشف از لازم و ملزوم هر دو می باشد و کاشف دیگری لازم ندارد و اگر ملازمه در مرحله اراده نباشد که بازهم این داعی موجود نیست بلکه أساساً مجرد کشف از اراده غیری ـ چنانچه منجزیت و محرکیت مولوی نداشته باشد ـ نمی تواند غرض و داعی عقلائی از برای جعل و انشاء قرار بگیرد.

بنـابر این نسـبت به مرحله سوم که مرحله انشاء است نیز هیچگونه ملازمه ای میان وجوب نفسـی و غیری در کار نیست و آنچه که تصور ملازمه در آن معقول است همان مرحله دوم و وسط است یعنی اراده و شوق که گفته شده است تعلق اراده نفسـی به ذی المقدمه مسـتلزم اراده غیری به مقدمه آن است ــ در صورتی که مولی مقدمه را تصور کند و توقف واجب نفسی را بر آن بداند ــ زیرا که اراده و شوق از صفات و عوارض نفسانی است و فعل اختیاری مانند جعل نیست و در صفات و عوارض تلازم میـان دو صـفت معقول است که یکی علت و سـبب دیگری باشـد و یـاهر دو مسـبب از علت ثالث که مصـلحت نفسـی در ذی المقـدمه است باشـند و در تشـخیص علیت و معلولیت و تلازم در این امور بایـد به تجربه و اسـتقراء و وجدان روی آورد و این دیگر برهانی نیست مثل تشـخیص سایر علت ها و معلول ها و استلزامات خارجی البته می شود از بعضی از منبه های وجدانی یا شبه برهانی اسـتفاده کرد و در این جا نیز اسـتفاده شده است و گفته شده که اراده تشـریعی از نظر نفس حب و بغض مثل اراده تکوینی است و فرقشـان در متعلق اراده و حب و بغض است که اگر به فعل خود انسان تعلق گرفته باشـد می شود اراده تکوینی و اگر به فعل دیگر و مامور باشد می شود اراده تشریعی، این مقدمه اول بود که ذکر کردیم.

مقـدمه دوم این است که تا اراده تکوینی نباشد فعل اختیاری از انسان سـر نمی زند و این در اراده تکوینی روشن است که مثلا آب را بر می دارد برای ایـن که بعـدا تشـنه می شـود و این اراده غیری است و ملازم بـا اراده رفـع تشـنگی است پس در اراده تشـریعی هم همین گونه خواهد بود که اراده تشریعی به واجب نفسی مستلزم اراده تشریعی مقدمات آن است و مولا وقتی حج را خـواست اراده غیری بـه رفتن تـا مکه را هم دارد و مـامور، مثـل دست خـود انسـان است و همـان طـور که اگر خـودش می خواست آن فعل را انجام دهد اراده مقدمه آن را داشت از مامور هم مقدمات را در مرحله اراده و شوق می خواهد و لذا تلازم در این مرحله ثـابت است و حـتی کسـانی که منکر وجوب مقـدمه هسـتند گفته انـد در مرحله شوق و اراده ملازمه هست ولی بحث آنها این است که این اراده و شوق غیری وجوب مولوی نیست و از مبادی حکم و وجوب است .

پس منکرین هم ملازمه در شوق واراده را قبول کرده اند ولی این اراده را مبادی حکم می داند نه نفس وجوب و حکم شرعی لیکن قائلین به وجوب غیری آن را قوام و روح حکم می دانند که بحث آینده است

اثبات اصل ملازمه (۹۱/۰۷/۲۴)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در اثبات اصل ملازمه بین وجوب شی و وجوب مقدماتش بود و مقدمتاً تحلیلی از مراحل حکم و وجوب بیان شد و عرض کردیم نسبت به ملازمه بین وجوب شیء و وجوب مقدماتش اثباتاً و نفیاً دو دلیل مهم ذکر شده است.

دلیل اول که عمده تر از دلیل دوم است همان بحثی است که دیروز عرض شد که وجدان انسان می بیند در جائی که انسان شی ای را بخواهد و اراده تشریعی و یا تکوینی به آن تعلق می گیرد و چیزی را دوست بدارد یا بخواهد، مقدماتش را هم ــ اگر مقدمیت آن را بداند، اراده می کند ــ یعنی هر کسی با رجوع به وجدانش ادعای وجدان ملازمه بین اراده شی به اراده نفسی و اراده مقدماتش به اراده غیری هم در اراده تکوینی و هم در اراده تشریعی می یابد مخصوصا در اراده تکوینی و اراده تشریعی هم همان اراده است فقط اراده به فعل غیر تعلق گرفته است پس ملازمه در مرحله شوق و اراده ثابت است وا ین همان ملازمه ای است که بین وجوب شی و وجوب مقدماتش ادعا شده است و مقصود از ملازمه، همین است.

خیلی از بزرگان در این وجه اشکال کرده اند و گفته اند این ملازمه هر چند وجدانی است ولی این ملازمه در وجوب نیست بلکه در مبادی وجوب و حکم است زیرا که شوق و اراده مثل ملاک از مبادی حکم است و تا مولا آن حب و اراده اش را ابراز و انشا نکند و بر عهده مکلف قرار ندهد وجوب شکل نمی گیرد ولذا اگر مولا به چیزی شوق داشته باشد ولی به آن أمر نکرده و انشاء و جعل نکند و مامور آن را بر عبد تحمیل نکند عقل به مجرد اراده ای که در نفس مولا است به وجوب اطاعت حکم نمی کند چرا که هنوز مولا فعل را بر عهده مکلف قرار نداده است، حکم و وجوب در کار نیست حاصل اینکه اراده و شوق از مبادی حکم و وجوب است و ملازمه در مبادی حکم به کار نمی آید و وجوب مولوی و شرعی را ثابت نمی کند از این اشکال دو نوع پاسخ داده شده .

ص: ۹۰

پاسخ اول: که می توان این پاسخ را از بعضی کلمات صاحب کفایه و آقا ضیاء(رحمه الله) و کلمات شهید صدر(رحمه الله) در غیر ما نحن فیه استفاده کرد؛ این است که روح حکم همین شوق و اراده است و انشا و اخبار، ابراز و کاشف از اراده و روح و حقیقت حکم است لیکن مطلق شوق و اراده حکم نیست بلکه مرتبه بالغه اراده است که مولا را وادار می کند که آن را انشاء و ابراز کند یعنی باید اراده به مرحله ای از شدت رسیده باشد که مولا آن را ابراز کرده و مطالبه کند لهذا در جائی که ابراز نکرده نشان می دهد که آن اراده به این مرحله نرسیده است و باید به مرحله ای برسد که مولا تصدی برای ابرازش را داشته باشد پس ابراز هم لازم است ولی ابراز موضوعیت ندارد بلکه صرفاً جنبه طریقیت و کاشفیت از بلوغ اراده به آن مرحله را دارد که مرحله عالیه اراده و شوق است و لذا گفته می شود که اگر در جائی، مکلف بداند که مولا اراده دارد ولی نمی تواند اراده اش را ابراز کند که اگر آن مانع نبود ــ مانند تقیه ــ آن را انشاء می کرد آیا عقل حکم نمی کند که اطاعت واجب است؟

قطعاً اطاعت واجب بود.

پس آنچه موضوع وجوب اطاعت عقلی است همین اراده بالغه است که به مرتبه ای رسیده باشد که اگر مانع نبود مولا ابراز و انشاء می کرد بنابر این انشاء، مجرد کاشف از حقیقت وجوب و حکم است و جنبه طریقیت دارد نه موضوعیت و حقیقت وجوب همان اراده بالغه به این مرتبه است و این اراده بالغه نسبت به ذی المقدمه موجود است و به این مرتبه عالیه رسیده چون مولی وجوب ذی المقدمه را انشا کرده است و چون که ملازمه هم هست پس همین مقدار اراده نسبت به مقدمات هم موجود خواهد بود و روح حکم و وجوب غیری هم همین است.

بنابراین، این که شما می گوئید تا انشا نباشد وجوب نیست تمام نیست هر چند ابراز و انشاء به عنوان کاشف، لازم است که در ما نحن فیه موجود است.

پاسخ دوم: بیان دیگری هم شهید صدر(رحمه الله) در این جا دارد که فرضاً اگر بگوئیم که اراده و شوق مبادی حکم و وجوب است نه خود حکم لیکن اگر شما ملازمه را در این مبادی قبول کردید مدعا و مطلب قائلین به ملازمه تمام می شود چون قائلین به ملازمه که نمی خواهند وجوب نفسی دیگری را ثابت کنند بلکه قبول دارند که وجوب غیری، منجزیت و معصیت و عقاب مستقلی از واجب نفسی ندارد بلکه هدف از اثبات ملازمه و وجوب غیری ترتب ثمره است که در ثمره پنجم و ششم و هفتم ظاهر می شود که اگر مقدمه واجب اهمی مثلاً حرام بود مثل نجات غریق که متوقف بر طی طریق مغصوب باشد در این صورت اگر قائل به وجوب مطلق مقدمه شدیم حرمت طی طریق با وجوب مقدمه جمع نمی شود و حرمت باید ساقط شود حتی از مقدمه غیر موصله و این ثمره و دیگر ثمرات مربوط به لزوم تنافی بین وجوب غیری و حرمت است که مرکز این تنافی و سبب و محل آن مرحله اراده و کراهت و حب و بغض احکام است نه مرحله انشاء و ابراز بنابراین بار شدن این ثمرات متوقف بر قبول ملازمه در مرحله شوق و اراده است که اگر ملازمه را در آن قبول کردید حتی اگر نام آن را مبادی حکم گذاردید دیگر این مقدمه نمی تواند منهی عنه و حرام باشد چون منهی عنه بودن یعنی مبغوض بودن و کراهت داشتن، و مبغوض با محبوب، قابل جمع نیست.

ص: ۹۲

پس مصبّ و موضوع ثمراتی که گفته شد اراده و کراهت است و تضاد و تمانع در این ها است که منشأ آن ثمرات است و در مرحله انشا تمانعی نیست زیرا که انشاء سهل المؤونه است و انسان می تواند نقیضین را هم انشا کند و آنچه که ممتنع است اجتماع کراهت و اراده است و همچنین در مرحله ملاک هم اجتماع محال نیست و ممکن است فعلی هم مصلحت و هم مفسده داشته باشد و اجتماع آنها ممکن است لیکن چونکه اراده و کراهت در یک فعل قابل اجتماع نیستند کسر و انکسار کرده و یا اراده و یا کراهت به آن فعل تعلق می گیرد و یا هیچ یک تعلق نمی گیرد پس مرکز تنافی و تضاد میان أحکام شرعی همین مرحله وسط است که مرحله اراده و کراهت و مبادی است حال اسمش را وجوب بگذاریم یا نگذاریم مهم نیست زیرا که بحث لفظی نیست و ربطی به معنای لفظ حکم یا وجوب ندارد.

حاصل جواب دوم این است که چون تنافی و تعارض بین احکام و ثمرات مترتب بر آن بنابر وجوب مطلق مقدمه به لحاظ مرحله وسط است ــ یعنی حب و بغض و اراده و کراهت ــ بایستی قائلین به ملازمه در این مرحله بین اراده نفسی ذی المقدمه و اراده غیری مقدمه همان ثمرات قول به وجوب مقدمه را ملتزم شوند که مقصود از اثبات ملازمه نیز همین است نه بیشتر حال آیا این دو جواب تمام است یا نه بحث بعدی است که این بحث مهمی است و در همه بحث های استلزام عقلی به کار می آید.

ادله اثبات ملازمه (۹۱/۰۷/۳۰)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در ادله اثبات ملازمه و وجوب غیری مقـدمات بود و عرض شد عمده دلیلی را که قائلین به وجوب مقدمه ذکر کرده اند، می توان در دو دلیل ذکر کرد و دلیل اول ذکر شد که وجدانا وقتی انسان می بیند که چیزی را که می خواهد مقدماتش را هم می خواهد هم در اراده تکوینی و هم در اراده تشریعی و ملازمه بین ارادتین را انسان وجدان می کند و این را خیلی از بزرگان مثل مرحوم شیخ(رحمه الله) و آخونـد(رحمه الله) و میرزا(رحمه الله) آقا ضـیاء(رحمه الله) بـدیهی دانسته اند که انسان می بیند وقتی چیزی را می خواهـد مقـدماتش را هم می خواهد و اراده تشـریعی هم مثل اراده تکوینی است و به تعبیر میرزا(رحمه الله) (اراده الآمر) مثـل (اراده الفاعـل) است و فقط متعلقش فعل مأمور است لـذا این بزرگان با ضـرس قاطع گفته انـد ملازمه ثابت است در مقابل آنها مرحوم امام(رحمه الله) و آقای خوئی(رحمه الله) اشکال کرده اند که اراده تشـریعی این گونه نیست و اگر ملازمه را هم در مبـادی حکم قبول کنیم منظور از حکم، بعث و انشـاء و جعـل می باشـد و این هـا افعال هسـتند و مثل حب و شوق از عوارض عـالم نفس و غیر اختیـاری نیسـتند و چون فعـل مولاـ است و فعـل هم فعـل اختیـاری است و اسـتلزام و قهریت وتبعیت در آن معنا نـدارد پس ملازمه در مبادی حکم است نه در خود حکم و بین ایجاب ذی المقدمه و ایجاب مقدمه ملازمه ای در کار نیست.

در ردّ این اشکال دو بیـان ذکر کردیم یـک بیان که از بعضـی از کلمات صاحب کفایه و محقق عراقی(رحمه الله)اسـتفاده می شد این است که روح حکم همان اراده وحب است و انشاء و بعث و جعل، ابراز و کاشف از اراده است.

ص: ۹۴

و بیان دیگر هم از شـهید صـدر(رحمه الله) بود که می فرمایـد اگر هم بگوئیم حکم چیز دیگری غیر از حب و شوق است لکن چنـانچه ملازمه را در همین شوق و اراده قبول کنیـد، برای ما کافی است چون که ثمره ای که بر وجوب مقـدمه بار است نکته اش امتناع اجتماع حب و بغض در مقدمه است نه در انشاء که سـهل المونه است و ثمراتی که ذکر شد مثل این که اگر حرامی مقـدمه واجب اهمی قرار بگیرد بنـابر وجوب مطلق مقـدمه، حرمت حصه غیر موصـله آن هم رفع می شود مرکز این امتنـاع در مبادی حکم است یعنی مبادی قابل جمع نیسـتند و نمی شود مطلق مقـدمه محبوب باشد و حصه ای از آن مبغوض باشد و میان دلیـل وجوب و حرمت تعارض شـکل می گیرد و چون واجب اهم است حرمت حتی از غیر موصـله رفع می شود پس ثمره ای که می خوهیم از بحث ملازمه به دست آوریم مبتنی است بر قبول ملازمه در مرحله مبادی _ یعنی حب و شوق _ حال چه این حب و شوق را حکم ، یـا مبـادی حکم بـدانیم در اینجـا از برای واضـح شـدن این مساله خوب است در دو مقام بحث و تحلیل کنیم یکی تحلیل اراده تکوینی که اراده فاعل است و دیگری تحلیل در اراده تشریعی که اراده آمر است.

۱ _ اراده تکوینی که از آن به اراده فاعـل تعبیر می شود مشـهور می گوینـد این همان شوق موکـد مستلزم تحریک عضـلات اسـت لیکـن خـود مرحـوم میرزا(رحمه الله) این مطلب را در مبحث طلب و اراده رد کرده و گفته است که اراده، فعـل و هجمه النفس است و مـا هم اصل مطلب ایشان را در آنجا قبول کردیم و گفتیم باب صـدور افعال اختیاری از فاعل مختار باب علت و

معلول نیست بلکه بـاب اعمال السـلطنه است و تحریک عضـلات فعل اختیاری فاعل مختار است و ممکن است شوق و حب از مبـادی باشـد ولی اراده نیست ولـذا بایـد باب اراده را بنابر قبول صـدور افعال اختیاری از طریق سـلطنت جـدای از حب و شوق مؤکـد گرفت که اگر این مبنـا را قبول کردیم ــ که قبول کردیم ــ در این صورت اراده تکوینی هم فعـل اختیاری فاعل مختار است یعنی فعـل اختیـاری باطنی که آن را بگوئیم هجمه النفس یا بگوئیم اعمال سـلطنت و اختیار نه شوق موکـد زیرا که شوق هر چه قـدر هم زیاد و مؤکـد شود ولی فاعل مختار اعمال اراده نکند اراده حاصل نشده و فعل صادر نمی شود همچنین ممکن است شـوق به امـور غیر مقـدور هم تعلـق گیرد مثلاًـ دوست دارد مـادرش زنـده شـود خیلی هم شدیـد آن را دوست دارد ولی مقـدورش نیست و این شوق، اراده نیست هر چنـد هم مؤکـد و شدیـد باشـد و در افعـال اختیـاری تا اعمال اختیار و سـلطنت یا تحریـک عضـلات و هجمه النفس نشود اراده در کـار نیست پس اراده از مقوله اعراض مثـل حب و شوق نیست بلکه از مقوله فعل نفس فاعل مختار است .

در نتیجه در باب اراده تکوینیه هم، میان اراده ذی المقدمه و اراده مقدمه ملازمه نخواهیم داشت بلکه ملازمه بین شوقین را هم نداریم زیرا که علت شوق وحب که عرض نفسانی ذات الاضافه به متعلقش می باشد ملائمت آن متعلق با نفس و یاوجود غرض و مصلحت در آن است که علت تعلق شوق وحب به آن می شود و در بغض بر عکس آن است و چونکه این مطلب قهری و از باب علیت است و به فعل غیر مقدور هم تعلق می گیرد اگر ذوالمقدمه مصلحت و ملائمت باطبع داشته باشد ولی مقدمه اش مفسده و منافرت باطبع باشد وجهی نیست که مقدمه محبوب شود بلکه بر مبغوضیت باقی است و انسان می خواهد در عالم حب و بغض آن دو از هم تفکیک شوند هر چند غیر مقدور و غیر ممکن باشد زیرا گفتیم که حب و بغض به غیر مقدور هم تعلق می گیرد.

حاصل اینکه چون شوق و حب به امور غیر مقدور هم تعلق می گیرد وجهی ندارد که هر چه را دوست داریم مقدمه اش را هم باید دوست داشته باشیم بلکه تفکیک بین متلازمین هم مورد شوق می باشد ولی نمی شود هر دو را اراده کند چون که مقدور نیست پس در عالم شوق و حب بالدقه ملازمه ای نیست و اما نسبت به اراده هم که از مقوله فعل و اعمال سلطنت شد استتباع معنا ندارد زیرا که استتباع در افعال اختیاری نیست لیکن در این جا یک وجدان قابل قبول موجود است ولی نه به معنای تلازم و استتباع بلکه به معنای داعی که در افعال اختیاری داعی موجب اعمال سلطنت و اراده می شود و تا داعی نباشد فاعل مختار کار را انجام نمی دهد لهذا می توان گفت که وقتی کسی اراده نفسیش به فعلی تعلق گرفته باشد که آن را انجام دهد و ببیند که رسیدن به آن متوقف بر فعل مقدمه می باشد اراده مقدمه أهم می کند یعنی همان غرض یا شوق متعلق به ذی المقدمه که باعث و داعی بر اراده ذی المقدمه خواهد شد باعث و داعی بر اراده مقدمه هم می شود و این مطلب ملازمه و علیّت نیست ولی مانند آن است در افعال اختیاری و نتیجه ملازمه و با هم شکل گرفتن را در فاعل مختاری که متوجه و عاقل است، دارد و به عبارت مختصر پس غرضی که در ذی المقدمه است که باعث شده آن را اراده کند همان باعث و داعی می شود که اراده مقدمه را هم داشته باشد و این همان وجدانی است که آن بزرگوران در خود می یافتند و به آن اذعان داشتند ولی این از باب وحدت داعی دو اراده نفسی و غیری است حال اگر این معنا از تلازم در اراده تشریعی و اراده آمر هم وجود

داشته باشد دلیل آن بزرگواران بر وجوب غیری صحیح خواهد بود که در حقیقت مدعای آنان نیز همین مطلب است.

در نتیجه ملازمه به معنای وحدت داعی در اراده تکوینی قابل انکار نیست و همین مقدار هم از برای آنان کافی است که بگویند اگر این را در اراده تکوینی قبول کردید در اراده تشریعی هم باید قبول کنید چون بر یک وزان هستند.

اما بحث دوم ما در اراده تشریعی یعنی اراده آمر است که نسبت به اراده آمر نیز باید بگوئیم که آن هم شوق و حب و بغض نیست بلکه اراده تشریعی هم فعل اختیاری مولا است همچنانکه اراده تکوینی فعل فاعل مختار است یعنی همانگونه که اراده تکوینی اعمال سلطنت یا تحریک عضلات است اراده تشریعی هم فعل آمر است نه شوق نفسانی وی به فعل مأمورش چون ممکن است که شوق نفسانی آمر به فعل غیر مقدور مکلف هم تعلق بگیرد مثل جائی که مولا شوق شدیدی دارد که مکلفش بتواند پرواز کند و به فلان جا برسد و یا شوق شدیدی به فعل مقدور برای مکلف دارد لیکن مشروط به آن است که با اختیار خودش از او سر بزند مثل اینکه می خواهد محبت و انقیاد او را برای خود ببیند لذا نمی تواند از او بخواهد و بر او واجب کند و الاـ خلف پیش می آید چون می خواهد که مکلف خودش آن کار را عن طواعیه انجام دهد که در اینجا وجوب نیست و مولا الزام نمی کند و الزام کردن خلف است پس در امثال این موارد شوق وحب شدید موجود است لیکن تا مولی مکلف را بعث و تحریک مولوی نکند ـ که فعل مولی است ـ وجوب در کار نیست و اینکه آقای خوئی(رحمه الله)می گوید جعل و اعتبار یا قرار دادن فعل بر ذمه مکلف و بعضی می گویند الزام یا بعث و دفع لازم است به همین معنا است هر چند الفاظ انشاء و یا اخبار به کار گرفته شده کاشف از این فعل که همان اعمال مولویت و تصدی مولوی است می باشد و در حقیقت هم کاشف است و هم آلت تحریک و ابزار تصدی گری مولوی و تحریک مولوی است و اجتماع دو حیثیت در آن است و منظور از فعل تحریک و اراده تشریعی تحریک مولوی است نه تحریک تکوینی مکلف که الجاء است یعنی تحریکی است که متکی است بر مولویّت و حق اطاعت داشتن مولاـ که همان مولویّت است و اگر اینکه مکلف مخالفت و ترک کند معصیت و قبیح انجام داده و مولا می تواند او را عقاب کند و این تحریک مولوی استفاده از همان حق الطاعه مولی و تحریک مولا بماهو مولا است چونکه مولاـ کسی است که أوامرش حق الطاعه دارد پس با قانون مولویت می خواهد تحریک کند و تحریک مولوی همان روح حکم و وجوب است که از مقوله فعل مولی است نه شوق مؤکد لذا اگر شوق کامل باشد لیکن مولی به هر جهتی نخواهد مکلف را تحریک مولوی و بعث کند حکم نیست همانگونه که گفتیم البته حب و شوق می تواند از مبادی تحریک مولوی باشد لیکن تحریک مولوی روح حکم است که بعد از شوق وحب می باشد و این که گفته شد جائی که مولا نمی تواند انشاء و ابراز کند مثلاً تقیه در کار است ولی ماحب مولا را می دانیم واجب است اطاعت کنیم آنجا هم در حقیقت باید تحریک تقدیری باشد یعنی اگر آنجا هم بدانیم تقیه هم نبود تحریک نمی کرد واجب نبود حال در اینجا هم این بحث مطرح می شود که آیا در اراده تشریعی به این معنا نیز نتیجه استلزام مانند اراده تکوینی ثابت است یا خیر یعنی همان طور که اگر مولاـ خودش می خواست فعلی را انجام دهد که مقدمه دارد داعی می شد که مقدمه را نیز اراده کند در اراده تشریعی هم همین طور است و وقتی مصلحت و غرض داشت که مکلفش را به نماز تحریک مولوی کند ـ که اراده تشریعی است ـ و دید که خواندن نماز متوقف بر مقدماتی است آن اراده تشریعی به نماز داعی می شود که مکلف را بعث و تحریک کند به آن مقدمات یعنی اراده تشریعی مولی به مقدمه هم تعلق می گیرد از باب داعی در افعال اختیاری نه علیت و معلویت میان آنها و به تصریح میرزا(رحمه الله) این دو اراده با هم فرقی ندارد و غرض مولا سبب می شود عین همین اراده تشریعی را نسبت به

مقدمات داشته باشد که بنابر تحلیل فوق الذکر از باب استلزام قهری نیست و از باب داعی است ولی نتیجه استلزام است.

ص: ۹۷

در این بخش حق بـا آقـای خوئی(رحمه الله) و امام(رحمه الله)است که قیاس اراده تشـریعی به معنای تحریک و بعث مولوی به اراده تکوینی صـحیح نیست زیرا که این تحریـک در اراده تشـریعی اسـتفاده از حق الطـاعه است وماننـد اراده تکوینی مقصود تحریـک تکوینی و الجـاء نیست و اسـتفاده از حق الطاعه و تحریک مولوی در وجوب غیری نیست چون فرض مورد قبول همه آن اسـت کـه وجـوب غیری محرکیّت جدیـدی زائـد بر تنجیز و محرکیت مولـوی وجـوب نفسـی نمی آورد پس این تحریک نسـبت به وجوب غیری اساساً معقول نیست یعنی اگر مولی به مقـدمه هم امر بکند امر مولوی ایجاد نمی شود لذا معقول نیسـت که غرض یا شوق در واجب نفسـی باعث و داعی بر ایجاب و امر غیری به مقـدمه شود مگر اینکه بخواهد با أمر بگوید که این فعل مقـدمه شـرط است که این، امر ارشادی به شـرطیت است و یا بخواهـد توجه بدهد که مقدمه را غفلت نکند که اینها دیگر وجوب یا أوامر شرعی مولوی نیستند.

پس اراده تشـریعی ــ اراده آمر ــ یـا اراده تکوینی ــ اراده فاعل ــ فرق جوهری پیـدا می کنـد; در اراده تکوینی چون مقصود انجام تکوینی فعل است داعی قرار می گیرد ولی در اراده تشریعی که محرکیت مولوی است داعویت هم معقول نیست و بدین ترتیب بیـان اول که می گفت حقیقت و روح حکم شـوق و حب همـان تحریـک مولوی است که فعـل اختیـاری مولی است و تلازم در آن معقول نیست و نتیجه آن هم که داعی قرار گرفتن است نیز نسـبت به وجوب غیری معقول نیست لهـذا قیاس اراده تشریعی بر اراده تکوینی صحیح نمی باشد.

ص: ۹۸

و امـا بیان دوم که شـهید صـدر(رحمه الله) فرموده بودنـد و گفته انـد اسم شوق و حب را اراده تشـریعی نگذاریـد ولی اگر در همـان شـوق که مبـادی حکم شـرعی است ملازمه باشـد از برای مـا کـافی است و ثمره مطلوب از وجوب مقـدمه که تنـافی و تعـارض است بـار خواهـد شـد این بیان نیازمنـد جواب های دیگری است و مجرد اینکه گفته شود که حکم تحریک مولوی و تلازم در آن نیست چون که از مقوله فعل مولی است دفع اشـکال نمی کنـد اگر که تلازم میان حب و شوق به ذی المقـدمه و حب و شـوق به مقـدمه قبـول شود زیرا که تلازم در مبـادی حکم هم از برای ترتیب ثمرات مطلوب کـافی است زیرا که مرکز تنافی و امتناع و تعارض در همین مبادی است.

پاسخ این بیـان دو مطلب است اولاً: اینکه ما تلازم در شوق را همانگونه که در اراده تکوینی رد کردیم در اراده تشـریعی هم رد می کنیم زیرا که گفتیم شوق به امر غیر مقدور هم تعلق می گیرد و وقتی اینگونه است در عالم شوق تفکیک بین متلازمین هم می توانـد متعلق شوق قرار گیرد یعنی هم ذی المقدمه را دوست داشـته باشد و هم مقدمه را نخواهد و مبغوض بدارد و می خواهـد آنها از هم تفکیک شونـد و بتوانـد ذوالمقـدمه را بدون آن مقدمه مبغوض انجام دهد و این امر وجدانی است بنابر این تلازم در عالم مبادی حکم و وجوب شرعی هم وجود ندارد تا منشأ آن ثمرات شود.

ادامه بحث قبل (۹۱/۰۸/۰۱)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در وجوب مقدمه بود و نقد دو بیانی که در مقابل اشکال مرحوم آقای خویی(رحمه الله)و امام(رحمه الله) بر ملازمه وارد کرده بودند بیان أول و نقدش تمام شد.

ص: ۹۹

بیان دوم مربوط به شهید صدر(رحمه الله) بود که می فرمود فرض کنید وجوب و حکم چیز دیگری ورای شوق و حب است و حب و شوق از مبـادی حکم است لیکن اگر شـما در مرحله حب و شوق موکـد تلازم را قبول کنیـد برای مـا کافی است یعنی بگوئید اگر مولی به فعلی شوق نفسـی داشت حب غیری به مقدمه آن هم تعلق می گیرد و این ها مبادی حکم هم باشـند کافی است در ترتب ثمره برای قول به وجوب مقدمه چون ثمره پنجم این بود که اگر مقدمه فی نفسه حرام بود و واجب اهمی بر آن متوقف شـد مثل این که برای نجات غریق بایـد از زمین غصبی عبور کنـد این جا اگر قائل به وجوب مطلق مقـدمه شدیم دیگر حصه غیر موصـله هم نباید حرام باشد اما اگر قائل به وجوب مقدمه نشدیم یا گفتیم مقدمه موصله واجب است تمانعی نیست و حصه غیر موصـله از غصب بر حرمت باقی می ماند حال اگر قائل شدیم به ملازمه بین شوقین مطلق رفتن در زمین مغصوب چه موصل باشـد به نجات غریق و چه نباشد محبوب خواهد شد و وقتی محبوب شد دیگر نمی شود حصه ای از آن مبغوض باشـد چون اجتمـاع حب و بغض در یـک شـیء محـال است و این در ترتب کـافی است زیرا که تضاد و تنافی میان احکام در مبادی حکم یعنی حب و بغض است نه در مرحله جعل و انشاء چون جعل، امری اعتباری و سهل المونه است و مبادی احکام است که امور حقیقی هستند و با یکدیگر تضاد و تعارض دارند این بیان را دیروز هم عرض کردیم.

ص: ۱۰۰

چنـد پاسـخ به بیان فوق داده شده است ۱) این که میـان مقـدمه و ذی المقـدمه اصـلاً تلازم در حب و شوق هم نیست و آن را قبول نداریم زیرا که حب و بغض به امور غیر مقدور هم تعلق می گیرد که یکی از آنها تفکیک بین متلازمین است و وجدانی بودن نتیجه تلازم که همـان داعیِ بودن اراده ذی المقـدمه از برای اراده مقـدمه نسـبت به ارادتین است ـ که از مقوله فعل می باشد ـ نه نسبت به شوق و حب .

پس در اراده تکوینی هم بین شوق به ذی المقـدمه و شوق به مقـدمه تلازم نیست تا چه رسد به اراده تشـریعی. وجدان هم می گویـد که من به مقـدمه شوق نـدارم بلکه ممکن است مبغوض و دردناک هم باشـد ولی به ذی المقـدمه شوق دارم و این مثل شوق به امر غیر مقـدور است که تفکیک آنها مقدور نیست ولی قدرت در تعلق حب و شوق دخالتی ندارد پس وجهی نیست که بگوئیم حب به ذی المقدمه موجب حب مقدمه و رفع مبغوضیت آن می شود .

۲) جواب دوم که مهم تر است این است که فرض کنیم تلازم را در حب و بغض یعنی مبادی قائل شـدیم لیکن می گوئیم که حب و بغض، قوام حکم شرعی و تحریک مولوی نمی باشند یعنی می شود که حکم شرعی وجوب بدون محبوبیت فعل به آن تعلق بگیرد و یـا نهی از فعلی بـدون مبغوض بودن به آن تعلق بگیرد زیرا که در قوام حکم به معنـای تحریک مولوی دو عنصر لازم است ۱ ـ داشـتن غرض برای مـولی ۲ ـ مقـدور بودن آن، لهـذا ثمره ذکر شـده بـار نمی شود یعنی فرضـاً مطلق مقـدمه محبوب باشـد و حصه غیر موصـله آن نیز دیگر مبغوض نباشد ـ به جهت تضاد میان حب و بغض ـ لیکن در عین حال چونکه مفسده غصب را همراه دارد و دفع آن به نحو ترتب مقدور است لهذا مولی از حصه غیر موصله نهی می کند تا هر دو غرض را از دست ندهد هر چند مبغوض هم نباشد.

حاصل آنکه در حکم و تحریک مولوی بیش از دو عنصر وجود ملاک و مقدوریت شرط نیست هر چند محبوبیت و مبغوضیت هم در کار نباشد و این بدان معناست که حب و بغض از مقدمات و مبادی لازم حکم شرعی نمی باشند و شهید صدر(رحمه الله) در مباحث اجتماع امر و نهی به همین نکته اشاره خواهند نمود بنابر این ثمره پنجم ـ حتی بنابر قول تلازم در مرحله حب و شوق ـ مترتب نخواهد شد و شاهد آن وجدانی بودن حرمت حصه غیر موصله است که البته شاید ایشان آن را براساس عدم وجوب بیش از مقدمه موصله تفسیر کنند و اینکه طبق مبنای ایشان تلازم در شوق به اندازه حصه موصله است نه بیشتر ولیکن أصل این پاسخ که شوق و حب و بغض قوام حکم شرعی نیستند صحیح است و در بحثهای آینده مورد قبول ایشان قرار می گیرد پس ثمره قول به وجوب مقدمه تنها با قبول تلازم در مرحله شوق بار نمی شود .

۳ ـ اشکال سومی نیز براین بیان وارد است و آن نقض به دو ثمره دیگر که ثمره ششم و هفتم است; ثمره ششم این بود که اگر واجبی سبب و علت تامه حرامی شد مثل اینکه نماز خواندن جهری موجب ایذا مومن باشد یا غسل سبب مرض و هلاکت او شود قبلاً گفته شد که حتی بنابر مقدمه موصله آن فعل، حرام خواهد بود چونکه علت تامه حرام أهم است که حرمتش فعلی و مطلق است یعنی اگر تلازم را در شوق و حب قائل شدیم در حرام علت تامه اش نیز مبغوض غیری خواهد شد و دیگر أمر آن ممکن نمی باشد و در نتیجه سقوط أمر، کاشف از ملاک هم از حجیت ساقط می شود و آن فعل صحیح و مجزی نخواهد بود چه مندوحه باشد ـ یعنی بتواند جای دیگر نماز بخواند یا با آب گرم غسل کند ـ یا نباشد پس لازم است ایشان به بطلان نماز و غسل در این دو مورد قائل بشوند با اینکه بدون شک امر به آنها مخصوصاً در صورت وجود مندوحه به نحو ترتب جایز است و نماز جهری و غسل ـ اگر انجام بگیرد ـ صحیح است و این وجدانی و روشن است.

ص: ۱۰۲

همچنین در ثمره هفتم ـ طبق مبنای ایشان در آن ـ یعنی اگر واجب اهم متوقف بر ترک واجب دیگری شد مانند نجات دادن غریق از قعر آب در روز ماه مبارک رمضان برای شخص روزه دار که متوقف بر غواصی و ارتماس در آب باشد که طبق مبنای ایشان اگر ارتماس یا ترک صوم موصل واجب و محبوب غیری شود دیگر فعل صوم نمی تواند محبوب باشد زیرا که ضدعامش می باشد هر چند ارتفاعشان ممکن است و اینکه دو ضد عام هر دو محبوب باشند ممکن نیست پس بایستی أمر به صوم مطلقاً ساقط شود و حتی به نحو ترتب ممکن نخواهد شد با این که بدون شک ایشان در این مورد نیز قائل به صحت صوم و امر ترتبی به آن هستند و حاصل اشکال سوم این که دو ثمره ششم و هفتم دو نقض بر بیان دوم و برایشان است و صحیح آن است که اصلاً تلازمی در شوق و حب به ذی المقدمه و مقدمه نیست و اگر هم باشد از مقدمات حکم نمی باشد .

دلیل دوم بر ملازمه استشهاد به اوامر شرعی است که در موارد مقدمات واجبات آمده است مانند امر به غسل، وضوء و تیمم و امثال آن که این دلیل هم پاسخش روشن است که این اوامر ارشادی است و تحریک مولوی در آنها لغو است و در حقیقت این ها اخبار از شرطیت طهور در نماز است یا تنبه دادن به اینکه تحریک مولوی متوقف بر فعل مقدمه است مانند مثال (اذهب الی السوق واشتراللحم) و وجوب مولوی دیگری نمی باشد.

ص: ۱۰۳

ذیل بحث از ملازمه (۹۱/۰۸/۰۶)

Your browser does not support the audio tag.

در ذیل بحث از ملازمه دو تفصیل هم ذکر کرده اند.

یکی تفصیل بین مقدمه شرعی و بین مقدمه عقلی که برخی قائل شده اند که اگر مقدمه عقلی باشد مثل طی طریق از برای حج، واجب به وجوب غیری نیست اما مقدمات شرعی مثل تیمم، وضو و غسل و چیزهائی را که شارع در واجباتش شرط کرده است، این قبیل مقدمات نیاز به امر شرعی مولوی دارد و این ها واجب هستند به وجوب مقدمه غیری شرعی و این تفصیل دو بیان دارد.

۱ــ یکی ثبوتی است که ظاهر کفایه است به این که گفته شود در باب شرایط شرعی تا امر شرعی به آن شرط نخورد شرطیت و مقدمیتش ثابت نیست پس مقدمیت و شرطیت این ها متوقف بر امر شرعی به آنها است و باید ابتدا شارع امر کند تا شرطیت و مقدمیت شرعی ثابت شود پس در این نوع از مقدمات امر غیری لازم است و لذا باید ملازمه را در این قبیل مقدمات شرعی قبول کرد این تقریب را ایشان پاسخ می دهد و دو اشکال می کند.

اشکال اول :این است که مقدمه شرعی توقف ندارد بر امر شرعی به آن شرط بلکه شرطیت و مقدمیت، شرطی منتزع از امر به ذی المقدمه مقید به آن شرط یعنی نماز مقید به وضو است یعنی این که می گوئیم وضو مقدمه شرعی است منتزع از امر به نماز مقید به وضو است نه امر به خود وضو و مولی یک وقت به نماز بلا قید امر می کند و یک وقت به نماز عن طهور، که اگر به ذات نماز بلا قید امر کند شرطیت وضوء انتزاع نمی شود اما اگر به نماز عن طهور امر بکند واجب نفسی مقید شده و مطلق نخواهد بود و از این واجب مقید، شرطیت آن قید و مقدمیت شرعی آن شرط انتزاع می شود و بعد از این که امر نفسی به مقید تعلق گرفت وضوء مقدمه شرعی می شود که مقدمه عقلی است چون که عقلاً قید، محقق تقید است و تقید مامور به نفسی می شود و برای حصول تقید که واجب نفسی ضمنی است نیاز به آن مقدمه است و لذا قبلاً گفته شده است که مقدمه شرعی نداریم و به مقدمه عقلی برگشت می کند و فرق بین مقدمه عقلی و شرعی در ذوالمقدمه است که واجب نفسی است یعنی واجب نفسی در مقدمه عقلی ذات فعل است و در مقدمه شرعی فعل مقید است و توقف مقید بر قید هم عقلی است .

ص: ۱۰۴

اشکال دوم: اشکال دیگر این است که محال است شرطیت از امر غیری به شرط منتزع باشد چون دور پیش می آید زیرا این امر نفسی نیست چون اگر نفسی باشد جزء واجب می شود و دیگر شرط نیست پس این امر غیری است و امر غیری به شرط و مقدمه شرعی فرع مقدمیت و شرطیت است و تا چیزی مقدمه و شرط نباشد نمی شود امر غیری به آن تعلق بگیرد حال اگر بخواهد شرطیت بر أمر متوقف بشود دور می شود و امر غیری متوقف بر شرطیت و شرطیت متوقف بر أمر غیری می شود و این توقف دو شیء بر یکدیگر است که محال است و هر دو اشکال بر این تقریب ثبوتی وارد است .

لیکن ممکن است کسی تقریب را اثباتی کند و بگوید در مقدمات شرعی تا وقتی شارع امری مولوی نکند مقدمیت و شرطیت

ثابت نمی شود ولو در مرحله اثبات نه در مرحله ثبوت که دور پیش بیاید لهذا باید اوامر به مقدمات شرعی را بر مولویت حمل نمود که ظاهر آنها است _ مانند اوامر به وضوء، غسل و تیمم _ و از نظر عالم اثبات چونکه امر مولوی در شرایط شرعی لازم است و ظاهر اوامر وارده نیز مولویت است پس وجوب شرعی آنها هم ثابت می شود ولو به عنوان وجوب غیری که از مولا بماهو مولا صادر شده است.

جواب این بیان این است که اگر معنای مولویت این است که مولا صیغه امر را انشاء کرده است و در طلبش هم جدی است این درست است و تا مولا امر نکند شرطیتی ثابت نمی شود ولی این مولویت در مقابل حکم عقلی دیگری است نه مولویت تکلیف و وجوب مقدمه شرعی که مقصود از ملازمه است یعنی اوامر بر شرط و جزء شرعی ارشاد به حکم عقل نیست زیرا عقل حکمی ندارد لیکن ارشاد به جزئیت و شرطیت هستند که حکم وضعی منتزع از امر به مرکب در جزء و امر به مقید در شرط است و امر به مرکب یا مقید، نفسی هستند نه غیری پس امر مولوی تکلیفی به شرط و مقدمه شرعی نداریم و این همان انکار ملازمه است بلکه امر غیری مولوی به شرط شرعی معقول نیست زیرا که چنین امری منجزیت بیشتری نمی آورد پس محرک مولوی نخواهد بود تا جعل و تکلیف دیگری غیر از تکلیف نفسی باشد بلکه آنچه که تکلیف و محرک مولوی مجعول است همان أمر به مقید است که واجب نفسی است و ایجاب تکلیفی دیگری لغو محض است و چنانچه در دلیل وارد شود ارشادی است لکن ارشاد انواعی دارد ۱) ارشاد به حکم عقل است مثل (اطیعوالله) و ۲) ارشاد به شرطیت و جزئیت است که کاشف از امر به مرکب یا مقید است که امر مولوی نفسی است نه غیری پس نسبت به خود شرط و مقدمه شرعی مانند طهور امر ارشادی است اما نه ارشاد به حکم عقل که بگوئید حکم عقلی در کار نیست بلکه ارشاد به شرطیت است و کاشف از امر مولوی به مقید است که واجب نفسی می باشد .

تفصیل دیگری هم ذکر شده و گفته اند که اگر مقدمه تولیدی و سبب باشد مثل القاء در آتش که سبب سوزاندن است واجب غیری خواهد بود زیرا که مولی باید أمرش را در این قبیل مقدمات به سبب بزند نه به مسبب تا برای مکلف مقدور باشد و این مطلب مخصوص به مقدمات تولیدی واجب است ولی مقدماتی که بینشان و بین واجب اراده انسان است مثل رفتن به حج که مقدمه است برای انجام حج، لیکن باید انسان اراده حج راهم پس از رفتن بکند و در آنها واجب نیست که مولی به مقدمات امر کند.

این تفصیل را هم پاسخ داده اند که اولاً: این تفصیل در وجوب غیری نیست بلکه ادعای وجوب نفسی برای این نوع مقدمات است و آن را واجب نفسی می کند نه غیری یعنی واجب همان سبب است و ثانیاً: علاوه بر این اصلش هم درست نیست زیرا که مسبب هم فعلی مقدور است هر چند مباشرتا از انسان سر نمی زند و لازم نیست فعل با اراده مستقیم از انسان صادر باشد تا مقدور باشد بلکه مقدور بالواسطه هم مقدور است و در بحث قدرت گفته شده است که اگر قدرت را شرط تکلیف بدانیم قدرت بالمعنی الاعم شرط است یعنی قدرتی که شرط است این است که مکلف، اگر فعل را خواست بتواند انجام دهد و اگر نخواست ترک کند واین اعم است از این که مباشری یا تسبیبی باشد و جائی که سبب دست انسان است انسان می تواند مسبب را بیاورد و می تواند نیاورد و بیش از این در قدرت شرط نیست است هر چند بعضی قدرت را در تنجز شرط می دانند و شرط تکلیف نمی دانند پس اصل این حرف درست نیست اگر چه میرزا(رحمه الله) در اینجا مطلبی اثباتی گفته است که بعضی از عناوین تولیدی بر سبب نیز منطبق می شود که این بحث اثباتی دیگری است مثلا گفته اند احراق بر القا فی النار هم صادق است و این در همه جا نیست و ممکن است در بعضی از عناوین تولیدی صحیح باشد پس نه ملازمه تمام است و نه تفصیلات ذکر شده.

بحثی که می مانـد مقـدمه حرام و مسـتحب و مکروه است، مقـدمه مسـتحب ملحق است به مقـدمه واجب که اگر گفته شـود ملازمه در واجب است ملازمه در مستحب هم می آید و مقدمه مکروه هم به حرام ملحق است و در نوع امر و نهی فرق است .

مهم بحث از مقدمه حرام است که اگر کسـی اصل ملازمه را قبول نکرد در مقدمه حرام هم قهراً قائل به ملازمه نخواهد بود اما اگر اصل ملازمه را قبول کردیم چون مطلوب در حرام ترک حرام است ترک آن متوقف بر ترک مجموع مقدمات حرام است که علت فعل حرام است و وقتی که مجموع آنها حرام شـد ترک تک تک آنها واجب نیست زیرا که قبلاً گفتیم ترک مجموع بر ترک جمیع نیست و آنچه که مولاـ می خواهـد این است که مجموع آنها که سـبب حرام است انجام نگیرد پس اگر یکی از آن مجموع را ترک کرد حرام ترک می شود.

حال این مقدمات اگر در عرض هم باشد این ترک علی سبیل البدل میان آنها است و منحصر می شود در ترک آنیکه در آخر قرار می گیرد و أمـا اگر در طول هم باشـند و همیشه یکی در آخر قرار می گیرد و همیشه حرمت غیری به آن آخری تعلق می گیرد.

مثال آنجائی که در عرض هم است این است که مثلاً غرق کردن ده یا زمین غیر، حرام است و برای غرق کردن باید آب را به طرف آنجا بکشـد و سـد موجود را هم مثلاً تخریب کنـد و هر کـدام را انجام ندهد حرمت انجام آن دیگری باقی مانده اسـت پس اگر آب رابکشـد به آن طرف ولی هنوز سـد را تخریب نکرده است حرام غیری تخریب آن سـد است و اگر ابتـدا سـد را خراب کرد کشـیدن آب، حرام واقع می شود پس هر کدام که آخر قرار می گیرد حرام غیری می شود و ترکش مطلوب غیری مولا می شود.

ص: ۱۰۷

مثال جائی که مقدمات طولی هستند و همیشه یک مقدمه آخر قرار می گیرد افعال ارادی است مثل شرب خمر که تا اراده نکند شرب خمر را انجام نمی گیرد و مقدمات قبلی آن همه اش طولی است و آخرین جزء که اراده خود انسان است در این جا حرام غیری می شود و مقدمات طولی قبلی حرام نمی باشند چون همیشه نیاز به آن جزء آخر و اراده موجود است ولذا رفتن به طرف حرام و مثلاً رفتن به مجلس غیبت حرام نیست چون دخلی در ترک حرام ندارد و آنچه که حرام غیری است بنابر ملازمه، اراده آن حرام مثلاً غیبت کردن است البته بحث دیگری هم در اینجا هست که ممکن است مقدمات برخی از حرامها حرمت نفسی داشته باشند مثل این که در باب خمر آمده است که خدا لعنت کند بایعش و ساقیش و... که این حرمت ها نفسی است و از باب حرمت تجری و یا حرمت نفسی دیگری است و از بحث ما خارج است پس در مقدمه حرام و همچنین مقدمه مکروه بنابر ملازمه باید این تفصیل راداد که در مقدمات هم عرض هر کدام آخر قرار بگیرد حرام غیری است و در مقدمات طولی که همیشه یکی از آنها آخر قرار می گیرد مانند اراده در افعال اختیاری مقدمات حرام، حرام غیری نبوده و همیشه اراده حرام غیری است و مقدمه مکروه هم ملحق به مقدمه حرام است و به این ترتیب بحث مقدمه واجب تمام می شود و بحث بعدی مبحث ضد است.

قتضای أمر به شیيء نهی (۹۱/۰۸/۰۷)

.Your browser does not support the audio tag

بحث جدید ما مبحث ضد است (اقتضای أمر به شیيء نهی از ضدش را).

ص: ۱۰۸

مقدمه

باید مقدمتا چند نکته توضیح داده شود و چند اصطلاح تعریف شود که در این بحث خواهد آمد و همچنین جایگاه این مسأله در مسائل اصول روشن شود .

نکته اول: این که مقصود از ضد در این بحث مطلق فعل یا ترکی است که با فعل و ترک دیگری قابل جمع نباشد _ و مقصود ضد اصطلاحی در حکمت و منطق نیست _ چه هر دو وجودی باشند مثل (ضدین اصطلاحی) و چه یکی وجودی باشد و دیگری عدم آن وجود مثل (نقیضین) که در بحث ضد عام از ضد همین معنا را اراده می کنند و یا ممکن است ترک دو فعل باشد که با هم جمع نمی شوند و یا ترک یک چیز با فعل شی دیگر باشد که جمع نمی شوند مثل ترک مقدمه و فعل ذی المقدمه که با هم جمع نمی شوند پس مقصود از ضد در این مبحث اصولی مطلق فعل یا ترکی هست که با هم جمع نشوند همچنین مراد از اقتضا هم معنای اعم است از این که اقتضا به نحو ملازمه باشد یعنی امر به شی مستلزم نهی از ضد آن باشد و دو حکم باشند که متلازمین با هم باشند یا اقتضا به نحو تضمن باشد یعنی امر به شی در ضمنش نهی از ضدش باشد و یا به نحو عینیت باشد که بعضی در ضد عام ادعا کرده اند پس مقصود از اقتضا هم معنای اعم است .

نکته دوم: این که این بحث مسأله اصولی است نه مسأله فرعی و فقهی و نه مبادی تصدیقی البته قدما بعضاً این مسأله را این

گونه تحریر کرده اند که آیا ضد واجب حرام می شود یا خیر که شبیه یک مساله فقهی شده است و بعضی گفته اند نه اصولی است و نه فقهی بلکه از مبادی حکمی است.

صحیح این است که مسأله اصولی است و بحث از استلزامات عقلی است که در طریق استنباط حکم شرعی وسعه یا ضیق جعل شرعی قرار می گیرد و همـان بیـانی که در بحث مقـدمه گفته شـد در این جا هم جاری است یعنی همانگونه که گفتیم ملازمه وجوب شـی ای و وجوب مقدمه اش مسأله اصولی عقلی است استلزام یا اقتضا بالمعنی الاعم در اینجا نیز یکی از قواعد اصولی عقلی اسـت کـه در قیـاس اسـتنباط قرار می گیرد زیرا کـه لازمه این اسـتلزام این است که اگر به چیزی امر شـد، نمی شـود به ضـدش هم امر شود چون امر به شـی مقتضـی نهی از ضـد و حرمت آن است و منهی عنه نمی تواند ماموربه باشد پس اگر آن ضد، عبادت باشد باطل می شود و تعارض بین دلیل امر به آن شـی و أمر به آن ضد شکل می گیرد که اگر آن أمر ساقط شود و ضد عبادت باشد بلکه توصلی هم باشد دیگر مجزی نخواهد بود و این حکم فرعی است که از استلزام استنباط می شود بلکه بعـداً می بینیم که باب مهمی در علم اصول فقه از مبحث ضد باز شده است و آن بحث ترتب و أمر ترتبی به ضد است زیرا که امکـان ترتب مبتنی است بر این که أمر به شـیء مسـتلزم نهی از ضـد خـاص نباشـد و در حقیقت بحث ترتب و به تبع آن بـاب تزاحم از خلال بحث ضد بیرون آمده و منقّح شده است که اگر گفتیم امر به شیء اقتضای نهی از ضد را دارد در باب تعارض داخل می شود و عبادتی که ضـد آن واجب قرار گرفته است باطل خواهـد بود زیرا دیگر امکان أمر به آن عبادت حتی به نحو ترتب نیست اما بنابر عـدم اقتضا و امکان ترتب باب دیگری باز می شود که تعارض نیست و علی القاعده است و به عنوان باب تزاحم مطرح شده است و احکامی خاص به خود دارد بنابر این هم قول به اقتضاء در طریق استنباط حکم شرعی فرعی قرار می گیرد _ که باب تعارض است _ و هم قول به عدم اقتضا بنابر امکان ترتب باب تزاحم را شـکل می دهد که احکام و مرجحات آن نیز در طریق ثمرات فهم فقهی قرار دارد لهـذا مبحث ضد از مهمترین مباحث اصولی و اسـتلزامات عقلی نظری است که در اسـتدلالات فقهی مورد استفاده قرار می گیرد و معیار اصولی بودن مساله هم همین بود که مساله در طریق استنباط حکم فرعی قرار بگیرد.

این که گفته شد (حرمت ضد) مسأله ای فقهی و فرعی است جوابش در بحث وجوب مقدمه داده شد که حکم فرعی فقهی در جائی است که آن حکم شرعی منجزیت و معذریت داشته باشد ولی این جا اگر کسی به حرمت ضد قائل بشود این حرمت غیری است و مانند وجوب مقدمه منجزیت ندارد و خارج از مقصود علم فقه است.

حقیقت این بحث همان بحث از استلزام به معنای أعم است که بحث عقلی نظری است یعنی از غیر مستقلات عقلی است که مدرکات عقل نظری است که باید منضم به دلیل دیگری شود تا حکم فرعی شرعی به دست آید و خودش به تنهائی حکم شرعی را ثابت نمی کند ـ مانند مدرکات عقل عملی و مستقلات عقلی ـ زیرا که مجرد تلازم بدون این که ملزوم ثابت شود به درد نمی خورد و لذا همیشه محتاج این است که دلیل بر ملزوم باشد تا حکم لازم ثابت شود و به همین جهت آنها را غیر مستقلات گفته اند.

نکته سوم: جایگاه و رابط این بحث با مباحث الفاظ چیست؟ که اگر بحث از استلزام عقلی است پس چرا در مباحث الفاظ اصول آمده است ؟ و این یک عامل تاریخی و یک عامل فنی دارد یعنی در تاریخ علم اصول اول این گونه بحث مطرح شده است که آیا امر به شی دلالت بر نهی از ضدش و حرمت آن دارد یا خیر؟ که بحث از دلالت خطاب و دلیل أمر است و این بحث اثباتی و دلالتی در دلیل أمر می باشد و محل آن هم مباحث أوامر و ألفاظ است لیکن متأخرین ملاحظه کرده اند که منشأ و مبنای این دلالت یک بحث عقلی ثبوتی است که همان استلزام ثبوتی است لذا عنوان بحث را اینگونه مطرح کرده اند که آیا وجوب شییء مستلزم حرمت ضدش می باشد یا خیر؟ خواه وجوب آن شیء به وسیله دلیل لفظی ثابت شده باشد یا با دلیل غیر لفظی لذا گفته اند که بحث از مدلول أمر نیست بلکه از أصل استلزام و اقتضاء میان وجوب شییء و حرمت ضدش می باشد که نکته ثبوتی است و مخصوص به دلیل لفظی نیست و لذا عامل تاریخی به تدریج از بین رفته ولی امروزه مباحث استلزامات عقلی هنوز ضمن مباحث الفاظ باقی مانده همانگونه که در کفایه و بحثهای خارج است و به نظر ما این یک نکته علمی دارد که درست است که این ها بحث عقلی نظری می باشند ولی از آن جا که غرض و اثر اصولی که بر این استلزامهای عقلی بار است همان تعارض و عدم تعارض است که به بطلان و صحت و اجزا و عدم اجزا و حکم فرعی فقهی منتهی می شود و این متوقف بر ضمّ دلیل بر ملزومات است ـ زیرا که استلزام بنفسه غیر مستقل عقلی است ـ و تعارض میان ادله لفظیه است و ادله لبیه با هم معارض نمی شوند چون دلیل لبی دلیل قطعی است و در دلیل قطعی تعارض معنا ندارد و قطع به حکم با قطع به نقیض آن حکم معقول نیست و با هم جمع نمی شوند نه این که جمع شده و با هم تعارض کنند.

لهذا زمینه استفاده از غیر مستقلات عقلیه بیشتر در ادله لفظی است هر چند می توان أصل استلزامات را منضم به دلیل غیر لفظی بر ملزوم کرده و همان ثمره را از آنها بهره گرفت البته برخی مانند مرحوم محقق اصفهانی(رحمه الله) در کتاب (المنهج الجدید) خود در علم اصول مباحث و استلزمات عقلی را بخش جدائی از مباحث ألفاظ قرار داده است که به تفصیل در تعریف علم اصول به آن اشاره شد و از نظر ثبوتی و فنی نیز همان صحیح است لیکن اگر بخواهیم مانند آنچه امروز رائج است اصول را به دو بخش تقسیم کنیم مباحث الفاظ و مباحث عقلیه; تناسب مباحث استلزامات عقلی بیشتر با مباحث الفاظ است تا آثار تعارض و تزاحم که از شئونات ادله لفظیه است و بر آنها بار شود.

بحث از ضد (۹۱/۰۸/۰۸)

.Your browser does not support the audio tag

بعد از مقدمه ای که عرض شد وارد بحث از ضد می شویم

مبحث ضد در دو بخش تنظیم شده است یکی ضد عام که به معنای نقیض فعل یعنی ترک است و یکی هم ضد خاص که فعل وجودی است مثل نماز و ازاله که اگر ازاله واجب شد نماز ضد خاص واجب ازاله است و ترک ازاله که ضد عام واجب است اعم می باشد زیرا ممکن است مکلف ازاله را ترک کند ولی نماز هم نخواند ولهذا به آن ضد عام گفته شده است و در هر دو ضد بحث شده که اولاً: آیا امر به شی مقتضی نهی از ضد عامش هست یا خیر و ثانیاً: آیا مقتضی نهی از ضد خاصش هست یا خیر، اقتضای امر به شی از نهی ضد عام اقرب به ذهن است و انسان وقتی چیزی را می خواهد نقیضش را نمی خواهد به خلاف ضد خاص که این اقتضا در آن ابعد است ولذا مشهور اصولیون در ضد خاص به این که امر به شی مقتضی نهی از ضد خاص است قائل نشده اند به خلاف ضد عام که مشهور قائل به اقتضا شده اند پس باید در دو مقام بحث شود.

ص: ۱۱۲

ما بحث از اقتضای نهی از ضد عام را جلو می اندازیم چون این اقتضا را مشهور اصولیون قائل شده اند و بحث از اقتضای درضد خاص متوقف بر آن خواهد بود ــ و لو فی الجمله ــ در ضد عام که ترک فعل است و نقیض ماموربه است، نباید دو بحث با هم خلط شود یک بحث، بحث اثباتی و دلالتی است که در کلمات قدما و اصولیون آمده است به این عنوان که گفته شده است اگر مولی بگوید (لا تترک الصلاه) کأنه گفته است(صلّ) چون عرفه لاتترک الصلاه همان امر به صلاه است و این به معنای عینیت است و عرف میان این دو فرقی نمی گذارد و نهی از ترک فعل را عین أمر به آن می داند و عرفاً این دو یکی است .

این بحث اگر درست هم باشد ــ که درست است ــ و در خیلی از استعمالات عرفی لاتترک الصلاه به معنای (صلّ) و أمر به صلاه است، لکن بحث اثباتی و دلالتی و استعمالی است نه ثبوتی یعنی به این معنا است که بعضاً نهی از ترک به معنای امر به فعل هم به کار گرفته می شود و مولاـ برای این که کاری انجام شود هم می تواند به آن فعل امر کند و هم از ترک آن نهی کند و نهی از ترک را به جای أمر به فعل استعمال کند ــ البته از نظر مدلول تصدیقی ــ تا استعمال، مجازیت لازم نیاید و مدلول جدی آنها یکی است در صورتی که مقصود از بحث (اقتضای أمر به شیء نهی از ضد عام) این است که حقیقت

وجوب و حرمت و امر و نهی در عالم ثبوت آیا اینچنین است که اگر مولا یک فعلی را خواست و آن را واجب کرد این اقتضا را دارد که از ترکش هم نهی کند و آن را با قطع نظر از مرحله الفاظ و استعمال خارجی الفاظ أمر و نهی حرام کند و این بحث ثبوتی و رابطه بین امر و نهی و وجوب و حرمت در عالم ثبوت است قبلاً گفته شد که وجوب و حرمت و امر و نهی سه مرحله دارد ۱) مرحله ملاک و ۲) مرحله حب و شوق موکد و اراده و کراهت _ بنابر تفسیر آنها به شوق مؤکد _ و ۳) مرحله انشا و جعل ، حال بحث شده است که این اقتضا در کدام مرحله از مراحل حکم و وجوب است آیا وجوب شی در مرحله انشا و جعل مقتضی جعل نهی از ترک است یا در مرحله مبادی و حب و بغض مقتضی آن است و در هر کدام اگر قائل به اقتضا شویم آیا به نحو عینیت است یا تضمن و یا استلزام ، و در اینجا همان تحلیل های سابق در بحث مقدمه واجب در این جا باید اعمال شود.

آیا ممکن است نسبت به مرحله انشا و جعل کسی بگوید انشا وجوب و امر مقتضی نهی از ترک آن است به نحو عینیت یا تضمن و یا التزام؟ صحیح این است که اقتضا نمی تواند در این مرحله باشد ولی ممکن است برای هر کدام از این سه احتمال تقریبی ذکر شود.

اما نسبت به ادعای عینیت این تقریب ذکر شده است که انشا طلب فعل است و این عین انشا نهی از ترک آن است چون مُنشأ و معنای انشائی در نواهی طلب نقیض منهی عنه است یعنی (لاتفعل) طلب نفی و نقیض مدخول (لا ـ) ناهیه است که اگر به ترک بخورد و گفت (لا ـ تترک) انشاء طلب نقیض ترک است که همان فعل است پس مجعول امر به فعل با نهی از ترک آن فعل یکی شد در این صورت امر به فعل عین نهی از ترک آن است.

ولی این بحث درستی نیست و معنای انشائی در نهی اصلا طلب نیست بلکه زجر و منع از مدخول و متعلق نهی است و برعکس امر که طلب و بعث به متعلق خود است و نهی چه به فعل بخورد وچه به ترک زجر است نه طلب نقیض تا گفته شود که هر دو معنای انشائی یکی می شود احتمال اقتضاء به نحو تضمن هم مبنی است بر یک مبنائی در معنای انشائی أمر که گذشت در مدلول و مفاد صیغه امر گفته شده بود که أمر وضع شده است از برای طلب وجوبی یا لزومی و این جا احتمالاتی بود که طلب لزومی مرکب است یا بسیط؟ قولی این گونه بود که أمر مرکب است از طلب فعل و منع از ترک در مقابل استحباب که طلب فعل و عدم منع از ترک است و یک قول می گفت مرکب است از طلب فعل و عدم ترخیص در ترک در مقابل استحباب که طلب فعل و ترخیص در ترک است و قول سوم هم این بود که أمر طلب شدید است که وجوب از آن انتزاع می شود و معنای أمر مرکب نیست و بسیط است و حصه طلب شدید است حال اگر کسی قول اول را انتخاب کرد منع از ترک که همان نهی از ترک است ضمن معنای انشائی امر وجوبی قرار می گیرد که همان اقتضای أمر به شییء به نحو تضمنی نهی از ترک است پس اگر کسی این مبنا را قبول کند تضمن درست می شود.

ص: ۱۱۴

ولی این مبنا هم آنجا رد شد و گفتیم چرا این قید را می گیرید اگر برای لزومی کردن طلب است که خود منع از ترک هم دو حصه دارد؛ منع شدید و لزومی که حرمت است و منع ضعیف که کراهت است پس شما با آوردن منع به لزوم نمی رسید چون اگر ضعیف باشد منع کراهتی می شود و این منتج به وجوب نیست واگر منع را خصوص لزومی می گیرید دیگر ترکیب لازم نیست و همان طلب را لزومی بگیرید کافی است و لذا بعضی عدم ترخیص در ترک را قید قرار داده اند.

پس مبنائی که تضمن را اثبات می کند صحیح نیست و اساساً ترکیب در معنای انشائی أمر هم درست نیست و معنای انشائی أمر بسیط است البته این که می گوئیم مرکب نیست و مدلول بسیطی است نه از این باب است که اعتباریات از مقولات بسائط هستند زیرا که آن بحث مربوط به اجزای ترکیبی ماهوی است که جنس و فصل است و گفته شده است که جعل و اعتبار ماهیات حقیقی نیستند تا مرکب باشد و کسی اینجا نمی خواهد بگوید ماهیت اعتبار و جعل مرکب است بلکه می خواهد بگوید معنای انشایی در اوامر از دو جعل و دو اعتبار تشکیل شده است و این منافاتی با بسیط بودن مقوله اعتباریات در آن بحث فلسفی ندارد و پاسخ درست این است که معنای أمر، مرکب نیست لهذا تضمن نیز صحیح نیست .

اما اقتضاء به نحو استلزام که کسی بگوید امر به فعل و وجوب فعل مستلزم نهی و حرمت ترک آن است که برخی این ادعا را کرده اند که امر به شی مستلزم نهی از ترک است و بحث کرده اند که این استلزام به نحو بیّن است (بالمعنی الاعم یا بالمعنی الاخص) ولی اگر منظور از استلزام در مرحله جعل و انشا باشد اشکالاتی را که در بحث مقدمه گذشت که انشا فعل اختیاری است و در فعل اختیاری استلزام و علیت و استتباع معنا ندارد در اینجا نیز جاری می باشد پس معقول نیست جعل وجوب فعل مستلزم جعل حرمت ترک باشد بله داعی در افعال اختیاری معنا دارد و ممکن است فعلی داعی فعل دیگری از برای فاعل مختار بشود لیکن لزوم عقلی میان افعال اختیاری معقول نیست زیرا که خلف اختیاریت آن است پس این که انشا أمر، مستلزم قهری نهی از ترک است معقول نیست.

اما این که داعی باشد یعنی مولی اگر به ترک آن فعل توجه کند می گوید این کار را نکن و حرمت ترک را جعل می کند جوابش این است که باید جعل و انشا حرمت ترک فائده داشته باشد تا آن را هم جعل کند و احکام غیری منجزیت و محرکیت اضافی ندارند و لذا داعی هم از برای جعل دیگر در کار نیست و انشا دوم لغو محض است زیرا که این جعل دوم غیری است و از برای همان ملاک أمر در فعل است و حکم غیری منجزیت ندارند و محرکیت مولوی بیشتری ایجاد نمی کند پس در مرحله جعل و انشا نه عینیت درست شد و نه اقتضا و نه استلزام و نه استلزام عقلی و نه نتیجه آن که داعویت باشد و در این مرحله ــ جعل و انشاء ــ هیچ نحو اقتضائی در کار نیست و شاید مقصود مرحوم میرزا(رحمه الله)هم ــ که ادعا تلازم کرده است ــ مرحله انشاء نبوده است هر چند که برخی از عبارت های تقریرات ظاهر در آن است .

بحث اقتضاء عمدةً باید در مرحله مبادی حکم تقریر شود یعنی در مبادی حکم ادعای اقتضا شده است که امر به شی مقتضی حرمت ضد عامش است به این معنا که اگر انسان چیزی را بخواهد و اراده کند وقتی نقیضش را نگاه می کند می بیند مبغوض است پس حب و اراده شی مستلزم کراهت و بغض ترک است ولی شهید صدر(رحمه الله)خواسته اند اقتضا را در این مرحله نیز به نحو عینیت و تضمن هم تصویر کند و خود ایشان هم قبول می کند که اقتضا در مبادی حکم ثابت است اما تصویر عینیت در مبادی حکم یک تعبیر ابتدائی دارد که می گوید می شود تصویر کرد که در عالم نفس دو صفت حب و بغض نداریم بلکه یکی از آن دو موجود است و آن بغض است و وقتی به فعل می خورد می گوئیم فعل مبغوض است و وقتی به ترک می خورد می گوئیم فعل محبوب است ولی بعد می فرماید این خلاف وجدان است و ما حب داریم و بغض داریم و اینها دو صفت نفسانی هستند بعد فرضیه دیگری را می آورد که در بعضی از علوم انسانی در تحلیلات روان شناسی و علمای نفس مطرح کرده اند که نمی دانم مقصود ایشان این بوده یا نه ولی در آنجا گفته شده است که بازگشت همه اشواق و اشتیاقات انسان به دفع ألم و درد است; بعضی امور وجودشان مولم و درد آور است که قهراً انسان وجودشان را نمی خواهد و مبغوض هستند و بعضی از امور عدمشان مولم و درد آور است پس دوچیز در نفس نداریم و همان دفع درد و الم است و الم و درد مبغوض است و انسان درد را نمی خواهد و مبغوض دارد چه از وجود شیء نشأت بگیرد و چه از عدم وجود آن پس یک چیز بیشتر نداریم که بغض درد و الم است و می گوئیم اگر این شی نباشد نفس ما درد می کشد پس می گوئیم این فعل را می خواهیم و محبوب است با این بیان عینیت محبوب بودن فعل و مبغوض بودن ترک درست می شود.

لیکن این فرضیه باطل است و انسان بر حسب وجدان خود می بیند که دو صفت در نفس است یکی صفت حب است و دیگری بغض، بلکه برهان هم اقتضای آن را دارد زیرا که حب و بغض دو عرض از اعراض عالم نفس است که ذات الاضافه هستند و در صفات نفسانی ذات الاضافه هم گفته اند این صفات با متعلق و معروض بالذات خود در عالم نفس متحد می باشند پس اگر که در افق نفس دو تصور فعل و ترک فعل داشته باشیم حب فعل و بغض ترک هم باید دو صفت نفسانی باشند یعنی وقتی فعل را می بینیم که به آن حب تعلق گرفته است و ترک را می بینیم که بغض به آن تعلق گرفته این ها دو صورت ذهنی هستند پس حب و بغض هم دو صفت در نفس خواهند بود چون این ها با صورت ذهنی که متعلق بالذاتشان است متحد هستند.

حال که ثابت شد حب فعل و بغض ترک آن دو صفت در عالم نفس است آیا این دو صفت در طول یکدیگر هستند و یا در عرض هم، که اگر در عرض هم باشند می شود اقتضاء به نحو تضمن یعنی مصلحت در فعل در عرض واحد حب به فعل و بغض به ترک را در عالم نفس ایجاد می کند و این مجموع با هم در عالم نفس شکل می گیرد که همان وجوب فعل است و اگر طولیت را قائل شدیم اقتضاء به نحو استلزام ثابت می شود در اینجا می توان گفت هم عرض بودن حب فعل و بغض ترک خلاف وجدان است و منبه وجدانیش هم این است که ما می بینیم در خیلی موارد توجه به ترک نیست و تنها در ذهن فعل و مصلحت در آن است و حب آن شکل می گیرد أما بغض ترک در طول توجه به آن و لحاظ فوت محبوب است و این دلیل بر طولیت است همچنین در جائی که یک مصلحت در فعل است و یک مفسده دیگر در ترک است می بینیم حب فعل و بغض ترک در عرض هم هستند لیکن در موارد وجود مصلحت در فعل فقط مانند آن نیست و ما تنها به فعل حب داریم و بغض ترک با لحاظ آن حب است و هم عرض آن نیست یعنی اگر آن مصلحت در فعل محبوب نبود ترک آن فعل هم مبغوض نبود پس اینگونه نیست که مصلحت در فعل ابتداءً و به طور هم عرض ترک آن را هم مبغوض کند و اینها منبهات بر طولیت و در نتیجه اقتضای به نحو استلزام است اگر اصل اقتضای امر به شییء نهی از ضد عامش را در مرحله مبادی قبول کنیم.

ضد عام (۹۱/۰۸/۰۹)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در ضـد عـام بود و عرض شـد که نسـبت به اقتضای امر به شـی نهی از ضـد عامش که نقیض و ترک آن شـی است اگر نسبت به مرحله جعل و انشا باشـد در این مرحله چون فعل اختیاری مولی است اسـتلزام قهری راه نـدارد و اگر نسـبت به مبادی باشـد و گفته شود کسـی که چیزی را اراده کنـد حتماً عـدمش را نمی خواهـد و مبغوض می دارد به لحاظ این مرحله از حکم ادعای اسـتلزام جا دارد و ظاهر خیلی از بزرگان مثل آخونـد(رحمه الله) و شـهید صـدر(رحمه الله)که اسـتلزام را قبول کرده اند همین است یعنی حب فعل مستلزم این است که وقتی ترکش را لحاظ کند می بیند که آن را مبغوض دارد.

این مطلب در کلمات خیلی از بزرگان ادعا شده است و شبیه همان استلزام وجوب غیری و نفسی است که در باب مقدمه گفته شـد و گویـا آنها روح حکم را هم همین می داننـد و لـذا گفته انـد که امر به شـی مسـتلزم نهی از ضـد عامش است در این جا اشـکالی را مرحوم آقای خوئی(رحمه الله)دارد و فرموده است که اگر این نهی غیری _ که می فرمائید به نقیض و ضد عام می خورد _ به لحاظ مفسده ای در نقیض باشد این نهی نفسـی می شود نه غیری و اگر مقصود شما این نیست و ملاک، تنها بودن مصـلحت در فعل است و در ترک مفسـده دیگری نیست این جا نهی حرمت غیری هم معنی نـدارد چون حکم غیری در جائی است که تحصیل ملاک نفسی بر آن فعل یا ترک آن توقف داشته باشد و این جا مقدمیت و توقفی میان نقیضین معقول نیست و فعل شی متوقف بر ترک نقیضش نیست بنابر این اصل اقتضا و استلزام باطل است.

ص: ۱۱۸

پاسخ این اشـکال با این بیان، روشن است زیرا که ملاک نهی غیری فقط در مقدمیت نیست تا بگوئیم این جا مقدمیت نیست و این مصادره است که شـخص بگوئید حکم غیری فقط به جهت مقدمیت است و ملاک دیگری از برای آن نیست بلکه یکی از ملاک های حکم غیری مقدمیت است یعنی وقتی مولا می بیند مطلوب او متوقف بر فعل دیگری است آن را هم مثلاً طلب می کنـد نه به جهت ملاکی که در خودش هست بلکه به جهت ملاکی که در ذی المقدمه هست و ملاک دیگر برای حکم غیری آن است که اگر مولاـ غرضـی در فعـل داشت وقتی ترک آن را می بینـد که در آن فوت غرض است ترک آن را مبغوض می دارد یعنی عـدم فعل و حاصل نشـدن مصـلحتی که در فعل است باعث می شود تا از آن نهی غیری نمایـد و غیریت این نهی به جهت آن است که ملاک مستقلی غیر از مصلحت در فعل که ملاک حکم نفسی اول است ندارد بنابراین اشکال مذکور وارد نیست ولی اصل اسـتلزامی که گفته شـد حتی در حـد مبادی حکم یعنی حب و شوق قابل مناقشه و اشـکال است و آنچه را که در مقدمه واجب گفتیم در این جا نیز می آید لهذا بایستی در این جا سه نکته گفته شود.

۱ _ یکی این که اصل استلزام بین اراده به معنای شوق و حب فعل و بغض نقیض ضد عام نیست همان طور که در آنجا گفتیم که شوق به ذی المقدمه مسـتلزم شوق به مقدمه نیست و ما این وجدان را در مبادی حکم هم قبول نداریم که اگر انسان چیزی را خـواست و محبـوب او بـود ترکش مبغـوض اسـت و ایـن گـونه نیست که همیشه در مـوارد حب، بغض عـدم را هم داریم و بالعکس که این دو صـفت در نفس همه جا _ به لحاظ نقیضـین _ با هم هسـتند بلکه آنچه وجـدانی است آن است که چیزی

که محبوب است عدمش عدم المحبوب است نه این که مبغوض است و این بحث وجدانی است و ممکن است قائلین به ملازمه هم بگویند; نه، وجدان ما خلاف این است و بحث وجدانی منبهات لازم دارد نه استدلال.

ص: ۱۱۹

یکی از منبهات این است که لازمه این حرف این است که کنار هر حبی یک بغض باشد و این بغض هم مستلزم حب به نقیضش هست و همین طور حب وبغض های غیری الی مالا نهایه به نحو تسلسل قابل تصویر است که ادامه پیدا می کند که البته این تسلسل محال نیست و هر چه نقیض را تصور کند این حالت پیش می آید ولی خلاف وجدان است مگر ادعا شود که چون نقیض محبوب نفسی است دیگر حب غیری از بغض غیری به ترک حاصل نمی شود و شاید بهترین منبّه قیاس حب و بغض به حسن و قبح است که در باب حسن و قبح نمی گوئیم چنانچه فعلی حسن بود عدمش قبیح است مثلاً احسان حسن است اما عدم احسان قبیح نیست مگر اینکه عنوان قبیحی بر آن منطبق باشد مانند عدم العدل که همان ظلم است و قبیح است .

پس همچنانکه در باب حسن و قبح عقلیین که شبیه بحث حب و بغض است و از مدرکات عقل عملی است و امور ارزشی است _ که نوعی مجذوبیت و تنفّر عقلی یا فطری را همراه دارد _ تلازم نیست و در حب و بغض هم همین گونه است بغض یک صفت وجودی نفسانی غیر از صفت حب است و نقیض محبوب محبوب نیست نه این که مبغوض است بله نمی تواند نقیضین را هر دو بخواهد یعنی حب و بغض به هر دو نقیض تعلق نمی گیرد و نقیضین از این جهت مثل فعل واحد هستند که حب و بغض هر دو به آن تعلق نمی گیرد و نمی تواند فعل واحد هم محبوب باشد و هم مبغوض و اگر هم مصلحت و هم مفسده در آن باشد کسر و انکسار می کنند.

در نقیضین هم همین گونه است که اگر در فعل و ترک هر دو دارای مصلحت باشند این ها کسر و انکسار می کنند نه اینکه هر دو محبوب می شوند به خلاف ضدین خاص که می تواند هر دو مصلحت داشته باشد و انسان هر دو را بخواهد و دوست داشته باشد لیکن نمی تواند تحصیل کند با این که حب و بغض قهری است و فعل انسان نیست تا بگوئیم جمع نقیضین در تحقق ممکن نیست اما مثل ضدین هر دو می توانند محبوب باشند و این امتیازی است که ضد عام دارد که وقتی انسان چیزی را می خواهد معنایش آن است که وجودش را می خواهد و وقتی وجودش را می خواهد پس اگر عدمش را بخواهد خلف است زیرا که صفت حب و بغض متعلق بالذات آنها صورت ذهنیه است ولی به لحاظ خارج و محکی بالعرض است که تحقق آن را می خواهد و دیگر نمی تواند عدمش را بخواهد و الا خلف است پس به این مقدار وجدان قبول است به این که نشود حب و بغض به نقیضین بخورد برخی از ثمراتی را که شهید صدر(رحمه الله)می خواهد بار کند بر همین مقدار از وجدان می تواند بار نماید که بعداً خواهد آمد پس استلزام را در عالم مبادی به میان حب فعل و بغض ترک قبول نداریم .

اشکال دیگر اینکه روح حکم، حب و اراده به معنای شوق نیست بلکه حکم عبارت از تحریک مولوی است که فعل اختیاری مولی است همانگونه که در بحث مقدمه گذشت البته انشا و جعل کاشف از آن است و حکم همان تصدی گری و تحریک مولوی است که موضوع عقل به وجوب اطاعت است و در آن استلزام معقول نیست و داعی هم نسبت به احکام غیری لغو محض است .

اشکال دیگری که در اینجا هست آن است که قوام حکم، وجوب یا حرمت مولوی به محبوبیت و مبغوضیت نیست و ممکن است شیء مبغوض هم مورد أمر قرار بگیرد و بالعکس و قوام حکم چه وجوب و چه حرمت به دو چیز است ۱) غرض و ملاک داشتن و ۲) اینکه تحصیل آن مقدور باشد تا مولی بتواند از آن زجر مولوی و یا تحریک مولوی کند پس حب و بغض قوام وجوب و حرمت نیستند و این اشکال دوم و سوم در ثمره بحث ضد به کار می آید که به تفصیل به آن در بحثهای آینده خواهیم پرداخت.

پس در بحث ضد عام نه اقتضا در انشا معقول است و انشاء امر به شی مستلزم انشا نهی از ترک نیست و نه در تحریک و زجر مولوی استلزام است زیرا که این ها افعال اختیاری مولی است و هیچ کدام از سه نحو اقتضا در مرحله انشاء و جعل نیست و نسبت به مبادی هم که به معنای شوق موکد است باز هم اقتضا را قبول نداریم و آنچه را که وجداناً قبول داریم آن است که نقیضین نمی توانند هر دو محبوب یا مبغوض باشند ولی این به معنای بغض نقیض محبوب و حب نقیض مبغوض نیست .

ضد خاص (۹۱/۰۸/۱۴)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در ضد خاص است بحث ما در ضد عام تمام شد

ضد خاص همان فعل وجودی است که مضاد با امر فعل دیگری است مانند ازاله نجاست از مسجد و نماز در همان وقت و بحث شده است که آیا امر به شی مقتضی نهی از ضد خاصش هست یا نه مثلا امر به ازاله از مسجد مقتضی نهی از نماز هست یا خیر که اگر ازاله نکرد و نماز خواند نماز منهی عنه شده و باطل خواهد بود یا نه. قطعاً طلب هر دو ضد به طور مطلق درضد خاص ممکن نیست لیکن بحث در این واقع شده است که آیا طلب هر دو ضد به نحو ترتب ممکن است یا خیر یعنی أمر به نماز مشروط به عصیان ازاله و عدم انجام آن به نحو شرط متأخر یا مقارن ممکن است یا نه که این همان بحث امکان ترتب است که مفصل خواهد آمد که بنابر امکان ترتب بحث تزاحم باز می شود که علی القاعده است و احکام خاص به خود را دارد ولیکن امکان ترتب مبتنی است بر این که امر به شی مقتضی نهی از ضد خاصی نباشد و الا اگر بگوئیم امر به شی مقتضی نهی از ضد خاصش هست نماز منهی عنه می شود و نهی نماز مطلق است چون به تبع امر به ازاله است و امر به ازاله مطلق است و با وجود نهی مطلق امر مشروط و ترتبی هم به نماز دیگر معقول نیست چون اجتماع امر و نهی پیش می آید چون نماز در یک زمان هم منهی عنه است به صورت مطلق و هم ماموربه به نحو مشروط به ترک ازاله به نحو شرط متأخر یا مقارن که در یک زمان است و این محال است پس امکان امر ترتبی به عبادتی که ضد واجبی است که اهم است و امر ش مطلق است در صورتی معقول است که امر به شی مقتضی نهی از ضد خاصش نباشد و الا دیگر نمی شود به آن امر کرد حتی اگر ترتب فی نفسه ممکن باشد چون اجتماع امر و نهی در یک فعل ممکن نیست بنابراین ـ بعد در بحث ترتب هم خواهیم گفت که ـ یکی از شرائط امکان ترتب این است که امر به شی مقتضی نهی از ضد خاصش نباشد و الا جائی برای بحث ترتب نمی ماند نه به جهت عدم امکان ترتب و لزوم طلب ضدین بلکه به خاطر اجتماع امر و نهی چون نمی شود فعلی در یک زمان هم منهی عنه باشد و هم واجب باشدولذا این بحث مهم است که امر به شی مقتضی نهی از ضد خاصش هست یا نیست یعنی کسی که قائل به اقتضا شود باب ترتب و تزاحم بر او بسته می شود و مشهور بین اصولیون عدم اقتضاء در ضد خاص است بر عکس ضد

عام که در آنجا گفتیم مشهور قائل به اقتضا هستند و ما آن وجدان را قبول نداشتیم ولی به این مقدار قبول کردیم که نمی شود نقیضین هر دو ماموربه باشند حتی به نحو ترتبی بر خلاف ضد خاص ولی در ضد خاص مشهور قائل به عدم اقتضا هستند.

ص: ۱۲۲

برای اثبات اقتضا در ضـد خاص گفته شده است که به قبول دو مبنا نیاز دارد. ۱ ـ قبول اقتضاء در ضد عام یعنی حرمت نقیض واجب ۲ ـ قبول وجوب مقـدمه و مقـدمیت عـدم ضـد از برای تحقق ضد دیگر یعنی (مانعیت ضد) و یا قبول سـرایت حکم از احـد المتلازمین به دیگری و بر این اسـاس چهـار تقریب از برای حرمت ضـد خاص ذکر شـده است که دو تقریب آنها اثبات حرمت ضـد خاص (نماز) است به عنوان لازم أمر و وجوب ضـد اهم (ازاله)، و دو تقریب آنها اثبات حرمت ضد خاص (نماز) است به عنوان لازم حرمت نقیض ضد أهم (ازاله) است که ذیلاً صورت آن چهار تقریب را ذکر می کنیم.

۱ ـ تقریب اول مرکب از سه أمر ذیل است.

۱ ـ ازاله متوقف است بر عدم نماز .

۲ ـ بنابر وجوب مقدمه عدم نماز واجب است.

۳ ـ بنابر حرمت ضد عام نماز که نقیض عدم نماز است حرام می شود .

۲ ـ تقریب دوم: مرکب از سه امر ذیل است

۱ ـ ازاله که واجب است ملازم با عدم نماز است زیرا که هر ضدی لاأقل ملازم با عدم اضداد دیگر است .

۲ ـ بنابر سرایت وجوب از احد المتلازمین به دیگری عدم نماز واجب می شود.

۳ ـ بنابر حرمت ضد عام نماز حرام می شود.

۳ ـ تقریب سوم: مرکب از سه امر ذیل است .

۱ ـ ترک ازاله ضد عام واجب است پس حرام خواهد شد.

۲ ـ فعل نماز بنابر مانعیت علت تامه ترک ازاله است چون که مانع علت تامه عدم ممنوع است .

ص: ۱۲۳

۳ _ بنابر ملازمه علت و سبب تام حرام حرام است پس نماز حرام خواهد بود.

۴ _ تقریب چهارم: مرکب از سه امر ذیل است

۱ _ ترک ازاله حرام است چون که ضد عام واجب است.

۲ _ ترک ازاله مستلزم فعل نماز است.

۳ _ بنابر سرایت فعل نماز حرام خواهد بود.

دراین تقریب اشکال شده است که ترک ازاله در صورتی مستلزم فعل نماز است که ضد ثالثی نباشد مانند حرکت و سکون اما در جائی که ثالث باشد همانند مانحن فیه که مکلف می تواند نه نماز بخواند و نه ازاله کند بلکه در مسجد بخوابد سرایت تمام نخواهد بود زیرا سرایت در متلازمین مخصوص به جائی است که متلازمین مساوی باشند و یا ملزوم أخص باشد أما اگر اعم از لازم باشد مانند ترک ازاله که أعم از فعل نماز است دیگر حرمت ترک ازاله به نماز سرایت نخواهد کرد.

این اشکال را پاسخ داده اند که پاسخ صحیح آن این است که در موارد وجود ثالث ترک واجب _ ترک ازاله _ ملازم مساوی با جامع احد الاضداد دیگر است که این جامع بنابر قول به سرایت حرام خواهد شد و چون که حرام انحلالی است هر دو ضد دیگر که مصداق این جامع حرام است حرام خواهد شد پس باز هم نماز محرم و باطل می شود .

این چهار تقریب این جا ذکر شده است که دو تا از آنها از طرف امر به ازاله شروع می شود و به حرمت ضد خاص می رسد و دو تا بر عکس است و از حرمت ترک مامور به بنابر حرمت ضد عام شروع شده است و به حرمت ضد خاص می رسد و دو تقریب از این چهار تقریب مبتنی بر وجوب مقدمه و قول به مقدمیت ترک احد الضدین از برای دیگری است و دو تقریب دیگری در صورت عدم مقدمیت هم تمام است مبنی بر قبول سرایت حکم از احد المتلازمین به دیگری است زیرا که هر ضدی ملازم عدم اضداد دیگر است .

مشهور اصولیون مبنای سرایت را قبول ندارند و الاّ شبهه کعبی تمام می شود و آن را ردّ کرده اند به این که نمی شود متلازمین بر خلاف هم حکم داشته باشند که یکی حرام باشد و دیگری واجب چون تفکیک آنها مقدور نیست أما سرایت حکم از احدهما به دیگری یعنی لزوم وحدت آنها در حکم لازم نیست و لهذا دو تقریب مبتنی بر سرایت حکم از احد متلازمین به دیگری تمام نمی باشند و پاسخشان روشن است.

و اما دو تقریبی که مبتنی بر وجوب مقدمه است از آنجا که مشهور اصولیون قائل به ملازمه هستند همچنین قائل به حرمت ضد عام می باشند به ناچار در صدد ابطال دو تقریب دیگر از طریق انکار مقدمیت یعنی صغرای مانعیت احد الضدین از دیگری شده اند که این یک بحث عقلی و فلسفی یا منطقی محض است و نه تنها مقدمیت را قبول نکرده بلکه براهینی بر امتناع و استحاله آن اقامه کرده اند که لازم است ما قبل از دخول در آن بحث فلسفی یا منطقی به چند بحث یا نکته اصولی در ما نحن فیه اشاره کنیم که مورد غفلت قرار گرفته است.

اقتضا امر به شی نهی از ضد خاص (۹۱/۰۸/۱۵)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در اقتضا امر به شی نهی از ضد خاص بود که عرض شد می توان تقریبات ۴ گانه ای را ذکر کرد که امر به ازاله مثلا مقتضی نهی از صلاه است و عرض شد که این بحث مهم است و در بحث ترتب و تزاحم اثر دارد و ۴ تقریب برای این اقتضا ذکر شد که دو تقریب متوقف است بر قبول مبنای سرایت حکم از احد المتلازمین به ملازم دیگر است و دو تای دیگر متوقف است بر مانعیت ضد یعنی مقدمیت عدم ضد از برای تحقق ضد دیگر و وجوب مقدمه است.

ص: ۱۲۵

دو تقریبی که مبتنی بر سرایت بود چون که اصولیین سرایت را قبول ندارند و بطلانش روشن است و لازم نیست که متلازمین یک حکم داشته باشند ــ و الا شبهه کعبی تمام می شود ــ و آنچه که لازم است آن است که متلازمین نمی توانند دو حکم متضاد داشته باشند لذا این دو تقریب مورد توجه قرار نگرفته است.

عمده آن دو تقریبی است که مبتنی است بر مقدمیت که وقتی ازاله واجب شد عدم صلاه واجب غیری می شود و نقیض و عدم صلاه، صلاه است پس صلاه حرام می شود چون ضد عام آن است و نماز باطل می شود و این دو تقریب یکی از طرف امر است به همین نحو که گفتیم و یک تقریب از طرف نقیض ازاله است یعنی اگر نماز مانع از ازاله باشد سبب و علت تام ترک ازاله است و ترک ازاله حرام است پس نماز می شود حرام غیری و عبادت فاسد می شود این دو تقریب بود که موجه است و هر دو تقریب متوقف بود بر سه مبنا ۱) این که مقدمه واجب باشد و ملازمه بین وجوب مقدمه قبول شود و ۲) این که امر به شی مقتضی نهی از ضد عام آن است که اگر این را نداشته باشیم نمی رسیم به حرمت ضد و ۳) این که عدم ضد مقدمه باشد یا وجودش مانع باشد که عدم مانع از اجزاء علت تامه است پس در هر دو تقریب می خواهیم سه مقدمه را ۱) وجوب مقدمه ۲) مقدمیت عدم ضد برای وجود ضد دیگر ۳) امر به شی مقتضی نهی از ضد عام آن است و چون که مشهور دو مبنای وجوب مقدمه و اقتضا امر به شی نهی از ضد عام را قبول کرده اند در رد این دو تقریب مجبورند که مبنای سوم را یعنی

صغرای مقدمیت را ابطال کنند و بگویند وجود ضد متوقف بر عدم ضد دیگری نیست و ضد مانع نیست بلکه مانعیت ضد به معنای فلسفی مانعیت _ که عدم آن از اجزاء علت است _ محال است لهذا وارد این بحث منطقی یا فلسفی شده اند و براهینی بر آن اقامه کرده اند و بدین ترتیب خواسته اند این دو تقریب را به هم بزنند و در نتیجه ضد خاص حرام نمی شود و باب ترتب و تزاحم باز می شود و می شود عبادتی که ضد واجب اهمی قرار می گیرد صحیح شود چون حرام نیست و می شود امر ترتبی به آن تعلق گیرد.

ما می خواهیم در اینجا قبل از این که وارد براهین امتناع شویم که بحث صرفا منطقی یا فلسفی است چند نکته اصولی را بیان کنیم.

نکته اول این است که فرض در اینجا آقایان ثابت کردند که ضد مانع نیست و عدم الضد مقدمه نیست و صغرای مقدمیت باطل است ابطال صغرای مقدمیت اشکال را در ضدین منطقی حل می کند ولی روح مشکل را حل نمی کند چون اگر آن دو مبنا را قبول کردیم ـ که مشهور قبول کرده اند ـ قطعاً جائی پیدا می شود که عدم فعل واجبی مقدمه می شود برای واجب اهمی ـ همانگونه که در ثمره هفتم در بحث مقدمه واجب گفتیم ـ و یا فعل واجبی علت تامه حرامی می گردد ـ همانگونه که در ثمره ششم در بحث مقدمه واجب گفتیم ـ و این ممکن است نه از باب تضاد منطقی بلکه از باب توقف واقعی مثلاً نجات غریق بر ارتماسی و ترک روزه متوقف و یا اینکه نماز جهری موجب ایذاء مؤمنی شود و ما قبلاً گفتیم که مقصود از ضد در این بحث ضد اصطلاحی منطقی نیست بلکه هم نقیض را می گیرد و هم مطلق دو فعل یا دو ترک یا فعل و ترکی که با هم جمع نمی شوند و ترک مقدمه با فعل ذی المقدمه و بالعکس با هم جمع نمی شود پس اگر عبادتی علت و سبب حرامی شود مثل نماز جهریه که سبب ایذاء قرار می گیرد از آنجا که بنابر ملازمه سبب حرام حرام است آن عبادت هم حرام می شود و این از باب تضاد منطقی نیست تا صغرای مقدمیت در آن انکار شود پس باید ملتزم به بطلان نماز در فرض عصیان حرام شد همچنین اگر ترک روزه و ارتماسی مقدمه نجات غریق قرار بگیرد.

ص: ۱۲۷

حاصل اینکه ابطال صغرای مقدمیت با براهینی که بعد می آید مخصوص به ضدین فلسفی است أما در جائی که فعل عبادتی علت تامه حرامی باشد یا ترک عبادتی علت تامه مقدمه واجب اهمی باشد جاری نخواهد بود و چون شما آن دو مبنا را قبول دارید باید در آن جا ترتب را قبول نکنید با اینکه آنجا هم ـ مانند موارد ضدین ـ عبادت صحیح است بنابر این براهین ذکر شده و اساساً این بحث منطقی روح اشکال را حل نمی کند و شما مجبورید از این دو مبنا و یا لااقل وجوب مقدمه دست بکشید که صحیح هم همین است .

نکته دوم این است که آنچه که گفته اند که یکی از مقدمات در هر ۴ تقریب این است که مبنای اقتضا امر به شی نهی از ضد عامش را بپذیریم و این را به عنوان اصل مفروغ عنه قرار دادند و گفته اند بحث حرمت ضد خاص مبتنی است بر قبول حرمت ضد عام این مطلب هر چند از برای اثبات حرمت ضد خاص لازم است لیکن ما نیازی به مبنای حرمت ضد عام برای رسیدن به ثمره و غرض از حرمت ضد خاص نداریم بله برای اثبات حرمت عنوان ضد خاص این را نیاز داریم ولی هدف ما این است که بگوئیم اگر ضد خاص عبادت بود فاسد می شود چون که نهی دارد و نهی مقتضی فساد است لیکن ما بعداً در بحث نهی در عبادات می گوئیم که نهی غیری بنفسه موجب بطلان عبادت نیست بلکه بطلان آن عبادت به خاطر عدم تعلق امر است که با حرمت جمع نمی شود حال، ما به لحاظ این نکته می گوئیم ضد عام حرام هم نباشد ما به همان ثمره یعنی فساد عبادتی که ضد خاص واجب شده است می رسیم چون فرضا ضد عام هم حرام هم نباشد قبلاً گفتیم که امر به نقیضین ممکن نیست حتی به نحو ترتب یعنی اگر عدم نماز از باب مقدمه واجب باشد نفس نماز نمی تواند ماموربه باشد حتی به نحو ترتب و نمی شود امر کرد به نقیضین به نحو ترتب هم پس ما در این بحث بیش از مبنای وجوب مقدمه و مقدمیت ترک ضد را لازم نداریم که اگر مقدمه واجب واجب شد و عدم نماز مقدمه ازاله شد و از آنجا که وجوب ازاله هم فعلی و مطلق است پس وجوب عدم نماز فعلی و مطلق خواهد بود و دیگر نمی شود به نماز امر کرد نه مطلق و نه مشروط چون نمی شود به هردو نقیض امر کرد و ترک احد النقیضین عین وجود دیگری است و امر به آن لغو و محال است به خلاف ضدینی که ثالث دارند و لهذا نماز باطل می شود چون صحت عبادت امر می خواهد و نمی شود این فرد مشمول امر باشد و ملاک هم با سقوط أمر، کاشفی ندارد.

ص: ۱۲۸

البته در تقریب دوم مقدمیت که از طرف نقیض ماموربه است نیاز به حرمت ضد عام داریم چون می خواهیم نماز را علت تامه عدم ازاله قرار دهیم پس عدم ازاله باید حرام باشد و این متوقف است بر حرمت ضد عام لیکن این تقریب لازم نیست علاوه بر این که قبلاً ـ در بحث مقدمه گفتیم که این تقریب صحیح نیست زیرا که ازاله و ترکش فعل اختیاری است و نماز همیشه مسبوق به عدم اراده ازاله است و ترکش به جهت وجود مانع نیست و تقریب مبتنی بر مبنای سریان حکم از احد المتلازمین به دیگری هم نیاز به حرمت ضد عام ندارد چون وقتی ازاله واجب شد ازاله ملازم است با عدم الصلاه و عدم الصلاه می شود واجب و ترک نماز که واجب شد خود نماز دیگر نمی تواند ماموربه باشد حتی اگر امر به شی متقضی نهی از ضد عام آن نباشد.

خلاصه بنابر سرایت ــ چون که عدم هر ضدی ملازم با ضد دیگر است ازاله با عدم نماز و نماز با عدم ازاله ــ أمر به ضدین یعنی ازاله و نماز حتی اگر یکی مشروط به ترک دیگری باشد ممکن نیست زیرا که مستلزم أمر به نقیضین در آن واجب است که محال است پس ما برای رسیدن به هدف و ثمره این بحث نیازی به این که امر به شی متقضی نهی از ضد عام است نداریم و آنچه در کلمات اصولیون در اینجا آمده است که مبحث ضد خاص متوقف بر بحث ضد عام است به لحاظ ثمره اصولی این مبحث تمام نمی باشد .

نکته سوم اینکه وجدانی بودن امکان امر ترتبی به ضد خاص یا جائی که ترک عبادتی مقدمه واجب أهم و یا فعلش سبب حرام اهمی قرار می گیرد شاهد بر بطلان ملازمه است لذا کسانی که ملازمه را قبول ندارند چه اقتضا امر به شی نهی از ضد عام را قبول کنند و چه قبول نکنند دیگر نیاز به انکار مقدمیت در ضدین ندارند و این وجدانی بودن حتی در جائی که مقدمیت ثابت است دلیل بر بطلان وجوب مقدمه است.

البته ممکن است کسی در بحث ملازمه قائل به وجوب مقدمه موصله شود که عبارت از ترک نمازی است که موصل به ازاله باشد که در این صورت دیگر می شود به نماز امر کرد اگر نکته ضد عام بودن را در ترک موصل و فعل نماز که شهید صدر(رحمه الله) ادعا کردند قبول نکنیم چون ترک موصل دیگر از نقیض نماز نیست و نماز حرام نمی شود و أمر به آن هم به نحو ترتب معقول می شود چون تحصیل حاصل نیست و مخالفت ترک نماز موصل مستلزم فعل نماز نیست لیکن این مبنا تنها صحت نماز را در ثمره هفتم درست می کند ولی در ثمره ششم نماز صحیح نمی شود زیرا که فعل عبادی سبب تام حرام اهمی قرار دارد که بنابر وجوب حصه موصله هم حرام است لهذا اگر امر ترتبی را در آنجا هم وجدانی بدانیم و قبول کنیم باید دست از اصل ملازمه و وجوب مقدمه بکشیم و به این ترتیب ما نیازی نداریم که وارد آن بحث منطقی صغروی شویم که آیا ضد مانع از ضد دیگر است و عدمش از اجزای علت آن است یا خیر بلکه مانع هم باشد با این حال امر ترتبی به آن معقول و صحیح است چون ملازمه تمام نیست .

ص: ۱۳۰

ادامه بحث ضد خاص (۹۱/۰۸/۱۶)

.Your browser does not support the audio tag

در بحث ضد خاص عرض شد که مشهور اصولیین اصل وجوب مقدمه را پذیرفته اند و همچنین اقتضای امر به شی نهی از ضد عام را قبول داشته اند در استدلالی که برای حرمت ضد خاص شده بود و از دو طریق سعی شده بود اثبات حرمت ضد خاص شود یکی از راه سرایت حکم از احد المتلازمین به ملازم دیگر که بطلانش روشن است و یک راه دیگر مقدمیت بود که سعی کرده صغرای مقدمیت را ابطال کنند و این که قبلاً فعل ازاله متوقف بر ترک نماز نیست تا ترک آن واجب شود و فعل نماز حرام غیری گردد و باطل شود و براهینی را بر عدم مقدمیت بلکه امتناع مقدمیت عدم احد الضدین از برای فعل دیگر اقامه کرده اند و بیشتر به این توجه شده است البته از برای اثبات مقدمیت در لابه لای کلماتشان اشاره هائی آمده است که شهید صدر(رحمه الله)آنها را در سه دلیل برای اثبات مقدمیت در ابتدای امر مرتب کرده است و در دو مقام بحث کرده است یکی ادله اثبات مقدمیت و دیگری ادله امتناع مقدمیت .

مقام اول: ادله مقدمیت

۱ ـ دلیل اول این است که گفته شده است ضدین چون با هم تمانع دارند و باهم جمع نمی شوند پس این به جهت مانعیت ضد است و عدم المانع یکی از اجزا علت و مقدمه است این بیان در لابه لای کلمات صاحب کفایه پاسخ داده شده است که مجرد تمانع و عدم امکان اجتماع، دلیل بر مقدمیت نیست زیرا که نقیضین هم تمانع دارند و باهم جمع نمی شوند ولی نمی شود گفت عدم یکی مقدمه دیگری است.

ص: ۱۳۱

البته این را می شود جواب داد که ضدین وجودی هستند ولی در نقیضین عدم هر کدام عین وجود دیگری است ولهذا نمی شود مقدمه دیگری باشد ولی ضدین چون که هر دو وجودی هستند توقف در آنها معقول است این مطلب صحیح است که دلیلی بر مقدمیت نیست و به صرف تمانع، مانعیت ثابت نمی شود چون مانع به چیزی می گویند که منع از تاثیر مقتضی کند و عدم امکان اجتماع اعم از آن است و این که بخواهیم از تمانع مانعیت را استفاده کنیم این لازم اعم است .

۲ ـ بیان دیگری گفته شده است که بیان عرفی آن چنین است که اگر بخواهی نماز را انجام دهی باید ازاله را ترک کنی و اگر بخواهی ازاله کنی باید نماز را ترک کنی پس ترک ضد مقدمه دیگری است و بیان فنی آن چنین است که اگر احد الضدین موجود بود ولیکن مقتضی و علت تامه ضد دیگر هم موجود شود چنانچه تاثیر نگذارد ـ چون که علت تامه است ـ تفکیک بین علت و معلول لازم می آید و اگر تأثیر کند اجتماع ضدین می شود که محال است پس قطعا باید بگوئیم در این جاهائی که مقتضی ضد دیگر هم هست ولیکن موجود نشده است علت تامه آن کامل نیست که همان عدم المانع و عدم ضد موجود است و این به معنای مانعیت است .

پاسخ این دلیل هم روشن است که درست است که اگر هر دو مقتضی باشد و یک ضد موجود باشد ضد دیگر موجود نمی

شود و مـانع از اقتضـا مقتضـی آن در کـار است ولی این مـانع چیست آیا وجود ضـد موجود است ؟ یا شـی دیگری است؟ این دلیل فقط اثبات می کنـد در جائی که ضـد هست علت تامه ضد معدوم نیست ولی آیا به جهت این است که ضد مانع است یا ملزوم این ضد مانع است مثلا مقتضی این ضد مانع از تأثیر مقتضی ضد دیگر است هر دو محتمل است پس این دلیل لازم أعم است .

ص: ۱۳۲

۳ ـ دلیل سوم گفته شده است که عدم الضد تقدم طبعی بر وجود ضد دارد یعنی بین ضد و عدم اضداد دیگرش که با هم تلائم دارند یک تقدم و تاخر بالطبع هست و تقدم و تاخر را در فلسفه به زمانی و رتبی یا علی یا به تعبیر دیگر وجودی و تقدم و تاخر طبعی تقسیم می کنند و این را تفسیر می کنند که هر وقت یکی از دو شیء موجود باشد دیگری هم هست دون العکس متأخر بالطبع است و آن دیگر متقدم بالطبع است مثلا جنس تقدم بالطبع بر نوع و فصل دارد و هر جا فصل یا نوع باشد جنس هم هست ولی هر جا جنس باشد لازم نیست که آن نوع بالفعل باشد مثل انسان و حیوان و نسبت به ضد و عدم ضد دیگر این حالت هست که هر جا ضد باشد عدم اضداد دیگر صادق است ولی هر جا عدم ضد می باشد لزوماً ضد اول وجود ندارد مثلاً هر جا نماز باشد عدم ازاله هست لیکن عکس آن صادق نیست پس عدم ضد دیگر نسبت به ضد موجود تقدم بالطبع دارد و این تقدم بالطبع از باب جزء وکل و تقدم جوهری که نیست و از باب متقضی و مقتضی هم نیست چون مقتضی بالکسر هم تقدم بالطبع بر مقتضی بالفتح دارد ولیکن عدم، مقتضی وجود ضد نیست پس از باب شرط عدم است یعنی عدم ضد شرط تحقق ضد است که همان مانعیت ضد می باشد.

این بیان هم جوابش روشن است که اگر شما خواستید از خود تقدم بالطبع استفاده کنید این معنائی که شما کردید منحصر در این سه عنوانی که گفتید نیست بلکه اقسام دیگری هم دارد و لوازم و مقارنات علت و مقتضی هم مقدم بالطبع است بر معلول ولی معلول توقف بر آنها ندارد و این مقدار تقدم از برای وجوب غیری کافی نیست و آنچه موجب وجوب غیری است توقف یا توصل است بنابراین شاید عدم ضد ـ که متقدم بالطبع به معنای ذکر شده است ـ از این قبیل باشد نه از برای مانعیت و شرطیت عدم المانع.

پس هیچ کدام از این وجوه تمام نیست و ادله اثبات تمام نیست ولی باز محتمل است که عدم الضد مقدمه باشد یا نباشد و لذا اصولیون به این مقدار اکتفا نکرده و ادله بطلان مقدمیت را آورده اند و براهین متعددی برای امتناع توقف ضد برعدم ضد دیگر ذکر کرده اند و مجموع براهین ذکر شده متعدد است که مرحوم شهید صدر(رحمه الله)آنها در ۹ برهان تنظیم کرده است و این ها براهین گوناگونی است ولی هریک از این براهین نکته ای از برای امتناع دارد که به استناد آن نکته امتناع را ثابت می کند و اما ابتدا نکات امتناع را دسته بندی می کنیم بعد وارد آن براهین می شویم و در حقیقت سه ملاک یا نکته برای امتناع در این براهین ذکر شده است روح این براهین به یکی از این سه نکته بر می گردد.

۱ ـ اولین نکته برای امتناع لزوم دور یا تقدم شی بر نفس خودش است که محال است.

۲ ـ برخی دیگر از براهین ملاک امتناع در آنها دور نیست بلکه نکته دیگری است و آن لزوم اینکه شییء علت محال شود و علت محال هم محال است .

۳ ـ نکته سومی هم در بعضی از براهین وجود دارد که می توان از آن به تحصیل حاصل ـ که در عالم تکوین ممتنع است ـ تعبیر کرد یعنی اگر ضد بخواهد مانع باشد بعد از وجودش می خواهد مانع باشد یا قبل از وجودش، قبل از وجودش که معدوم است و مانعیت آن معنا ندارد و بعد از وجودش هم ضد غیر موجود ممتنع بالغیر شده است به مانع دیگری و لذا نمی تواند این ضد در او منع ایجاد کند که این هم تحصیل حاصل و محال است.

ادامه بحث قبل (۹۱/۰۹/۱۲)

Your browser does not support the audio tag.

بحث ما قبل از تعطیلات رسید به مقام دوم در بحث ضد خاص و عرض شد که برای اثبات این که امر به شی مقتضی نهی از ضد خاص هم هست و ضد خاص واجب منهی عنه می شود و اگر عبادت باشد باطل می شود دو راه وجود داشت الف) یک راه مبتنی بود بر این که متلازمین در حکم هم تلازم دارند که از آن به قاعده سرایت حکم از احد المتلازمین به ملازم دیگر تعبیر می شود و ب) یک راه هم مقدمیت بود و گفته شد که هر دو راه درست نیست.

أما راه سرایت روشن است و أما راه دوم که اگر کسی کبرای مقدمیت را هم قائل شود و قبول کند امر به شی مقتضی نهی از ضد عام است قهراً عدم ضد واجب می شود پس صلاه می شود منهی عنه بنابراین که مطلق مقدمه واجب باشد و چون که مشهور وجوب مقدمه را قبول کرده اند حرمت ضد عام را هم قبول کرده اند راهشان منحصر شده در اینکه مقدمیت را انکار نمایند و لذا وارد این بحث عقلی شده اند که آیا ممکن است عدم ضد، مقدمه ضد دیگر قرار بگیرد یا نه؟

براهینی بر ابطال مقدمیت ذکر کرده اند که برخی از آنها پیچیده است و ادعا وجدان هم شده است که آن هم دلیل خوبی است بدین معنا که در افعال مکلف انسان می بیند اگر بخواهد مثلاً در مسجد نماز بخواند و مسجد نجس باشد خوب دو فعل ازاله نجاست از مسجد و نماز در آن واحد با هم قابل جمع نیستند ولی وجداناً این دو فعل که با هم متضاد هستند هیچ کدام متوقف بر عدم دیگری نیست و در عرض هم هستند و مثل نقیضین می باشند که هریک جایگزین دیگری می شود و در طول هم قرار ندارند و باید مکلف یکی را انتخاب کند نه این که باید اول یکی را ترک کند تا بتواند دیگری را انجام دهد بر خلاف جائی که نجات غریق مثلاً متوقف بر ارتماس و ترک صوم می شود که طولیت در آن روشن است اما در مورد ما که افعال اختیاری انسان هستند و با هم جمع نمی شوند مثل تطهیر مسجد و نماز یا زیارت عرفه در کربلا و حج در عرفات دو فعل در طول هم نیستند بلکه اگر یکی را انجام دهد ملازم با ترک دیگری است نه این که ترک دیگری مقدمه فعل آن است ولی اصولیون به این امر وجدانی اکتفا نکرده اند و سعی کرده اند براهین عقلی بر این مطلب عدم مقدمیت بلکه امتناع آن اقامه کنند که ما ذیلاً به أهم آن براهین می پردازیم با حفظ تسلسل تاریخی آنها.

ص: ۱۳۵

۱ ــ برهان اول برهان دور است و گفته اند اگر احد الضدین متوقف شد بر عدم ضد دیگر و آن یکی هم متوقف بر این می شود و درو پیش می آید و این دور دو تقریب دارد که در یکی از مدلول مطابقی مدعای قائل به مقدمیت استفاده می شود و در دیگری از لازم مدعای او استفاده می شود.

۱ ــ تقریب اول: این که گفته شود وجود ضد متوقف بر این است که ضد دیگر را ترک کنیم چون وجودش مانع است و عدم المانع یکی از اجزا علت است پس ضد متوقف بر عدم ضد دیگر می شود ــ از باب عدم مانع ــ لیکن این مطلب هم در رابطه با ضد اول درست است هم در رابطه با ضد دوم یعنی هم ازاله متوقف بر عدم صلاه می شود و هم صلاه متوقف بر عدم ازاله خواهد بود و مانعیت در دو طرف است پس وجود ضد معدوم هم متوقف می شود بر عدم ضد موجود و این محال است و

روح دور را دارد زیرا که این ضـد معـدوم که می خواهـد مانع شود در چه صورتی مانع است نمی تواند قبل از وجود و منهای از آن مانع شود چون که مانع در طول وجود مانع است پس وقتی می تواند مانع باشد که موجود باشد ولیکن وجودش متوقف بر عدم ضد موجود است پس مانعیت ضد معدوم که صـلاه است متوقف است بر وجود صـلاه و وجود صـلاه هم متوقف است بر عدم ازاله پس در فرض مانعیت صلاه ازاله منعدم است و وقتی منعدم باشد محال است که صلاه مانع از وجودش باشد چون شییء که در طول عـدم شـییء دیگری است محـال است مـانع از وجودش باشـد و این هم بـدیهی و وجـدانی است و هم قـابل اثبات برهانی است زیرا که در فرض وجود مانع ممنوع ممتنع و مفروض الانعدام است و باید ممنوع ممکن الوجود باشد با قطع نظر از منع مانع نه ممتنع ولو بالغیر پس وجود ضـد معـدوم که نماز است متاخر از ازاله است و دیگر نمی تواند منع از ازاله کند چون در فرضـی که بخواهـد منع کنـد در رتبه سابقه ازاله منعـدم است و مانعی که در طول عدم ممنوع است نمی تواند مانع از آن باشـد و این روح نکته دور است که تقـدم شـی بر نفسه یـا لزوم تهافت در رتبه است زیرا که مانعیتش در طول عـدم ممنوع خواهد بود با این که عدم ممنوع در طول مانعیت مانع می باشد و این همان روح و نکته امتناع دور است.

ص: ۱۳۶

این تقریب دور در صورتی درست است که توقف احد الضدین برعدم ضد دیگر از باب عدم مانع باشد اما اگر کسی ادعا کرد از باب این است که عدم الضد دخیل در مقتضی و جزء آن است و مقتضی هر ضد مجموع دو چیز است ۱) اراده ازاله مثلاً و ۲) عدم اراده صلاه; در این صورت این بیان تمام نمی شود زیرا دیگر مانعیتی در وجود ضد نیست تا گفته شود این مانعیت ممکن نیست و لذا این نقص در این برهان است و این را می شود این گونه تکمیل نمود که عدم، نمی تواند از اجزا مقتضی و مؤثر در وجود باشد و این که عدم جزء علت قرار می گیرد باید به تاثیر وجود و مانعیت آن برگردد یعنی آن چیزی که عدمش را جزء علت قرار دادیم وجودش در رفع قابلیت قابل و یا فاعلیت فاعل و... تأثیر می گذارد لا عدم نمی تواند مؤثر در وجود قرار بگیرد و بدین ترتیب این برهان تمام می شود.

۲ _ تقریب دوم دور که تقریب معروفی است استفاده از لازمه قول مدعی توقف ضد بر عدم ضد دیگر است به این بیان که اگر ضد متوقف شد بر عدم دیگری، معنای این کلام این است که عدم احدالضدین می شود جزئی از اجزا علت ضد دیگر و چون که عدم و نقیض علت، علّت عدم و نقیض معلول است پس عدم ضد معدوم هم می شود معلول ضد موجود و این دور صریح است یعنی وجود ضد موجود _ یعنی ازاله _ متوقف شد بر عدم ضد معدوم _ یعنی صلاه _ و این عدم صلاه هم معلول وجود ازاله است که مانع و نقیض علت صلاه است و این دور روشن است.

ص: ۱۳۷

بر این تقریب دو اشکال شده است یک اشکال را صاحب کفایه نموده و جواب داده است و یک اشکال را هم مرحوم محقق اصفهانی(رحمه الله)ذکر کرده است .

اشکال اول که این اشکال دو مقدمه دارد

مقدمه اول این که ضد موجود اگر چه متوقف بر عدم ضد معدوم است ـ چه از باب عدم المانع و یا جزء المقتضی ـ ولی توقف عدم ضد معدوم بر وجود ضد دیگر بالفعل نیست و این که صلاه منعدم شده است از باب مانعیت ضد موجود نیست تا دور لازم آید بلکه انعدام آن به جهت عدم مقتضی آن و با فرض عدم مقتضی دیگر مانعیت مانع معنا ندارد زیرا که مانعیت مانع فرع وجود مقتضی ممنوع فی نفسه است .

مقدمه دوم اینکه در موارد وجود احد الضدین حتماً مقتضی ضد معدوم موجود نخواهد بود و انعدامش مستند به عدم المقتضی خواهد بود و لهذا دور لازم نمی آید اما چرا این چنین است که عدم ضد معدوم باید مستند به عدم المقتضی باشد نه مانعیت ضد موجود در اثبات این مقدمه دو بیان ذکر شده است یکی صاحب کفایه(رحمه الله) فرموده است و دیگری مرحوم میرزای نائینی(رحمه الله).

بیان صاحب کفایه(رحمه الله) این است که ما از عدم وجود ضد معدوم کشف می کنیم که اراده ازلی خداوند متعال که مقتضی اصلی وجود اشیاء است به آن تعلق نگرفته است و الا لازم می آید تخلف مراد خداوند از اراده ازلی که محال است پس از قاعده استحاله تخلف اراده خالق از مراد کشف می کنیم مقتضی ضد معدوم موجود نمی باشد چون که مقتضی اصلی اراده ازلی خالق است و مقتضیات بعدی در طول آن است.

بیان مرحوم میرزا(رحمه الله)که بیان دیگری است و می فرماید مقتضی ضد معدوم نمی تواند فعلی باشد تا ضد موجود مانع از آن بشود چون لازمه اش اجتماع مقتضیین ضدین است و این دو مقتضی قابل جمع با هم نیستند زیرا که مستلزم اقتضا جمع بین ضدین که محال است می گردد و اقتضای محال هم محال است پس دو مقتضی بالفعل از برای ضدین معقول نیست و وقتی مقتضی ضد موجود فعلی است پس مقتضی ضد معدوم فعلی نیست.

حاصل این دو مقدمه این می شود که توقف از طرف ضد موجود بر عدم ضد معدوم بالفعل است ولی توقف عدم ضد معدوم بر وجود ضد موجود و نشأت گرفتن از آن، فعلی نیست چون مقتضی ضد معدوم فعلی نیست لذا توقف در طرفین نیست تا دور لازم آید و دور پیش نمی آید و توقف همیشه از جهت ضد موجود بر عدم ضد معدوم است.

این اشکال نه مقدمه اولش درست است و نه مقدمه دومش أما مقدمه دوم صحیح نیست زیرا که هر دو بیان ذکر شده از برای اثبات آن باطل است أما بیان صاحب کفایه درست نیست زیرا که لازم نیست اراده ازلیه تعلق بگیرد که مقتضی ضد معدوم نباشد بلکه اراده ازلیه تعلق می گیرد به این که علت تامه آن نباشد ولو از این جهت که مانع آن باشد یعنی اراده ازلیه به علت تامه ضد معدوم تعلق نگرفته است اما ممکن است به علت ناقصه و مقتضی آن تعلق گرفته باشد و تخلف مراد از اراده خالق لازم نمی آید و لذا شاید مرحوم میرزا(رحمه الله)این بیان را قبول نکرده و از باب اقتضا محال محال است پیش آمد است که این مطلب هم به دو جهت تمام نیست.

۱) این که مقتضی محال در صورتی محال است که مقتضی بالفعل باشد یعنی اقتضاء و تأثیرش در ایجاد مقتضی بالفعل باشد ولی وجود ذات مقتضی بدون تأثیر در ایجاد مقتضی محال نیست و آنچه که مانعیت را از فعلیت می اندازد وجود نداشتن ذات مقتضی ممنوع است به طوری که اگر مانع نبود تأثیر می کرد و این مطلب در اینجا هم محفوظ است و محال نیست و مقتضی محال جائی است که یا یک مقتضی اقتضا أمر محال را داشته باشد و یا این که دو تا مقتضی ضدین اقتضا بالفعل داشته باشند یعنی هر دو بالفعل عمل کنند پس مقتضیین موثرین بالفعل در ایجاد ضدین محال است ولی ذات مقتضیین در صورتی که یکی بالفعل باشد و معلولش مانع از تأثیر مقتضی دیگر باشد مشکلی ندارد و مانعیت مانع هم متوقف بر وجود ذات مقتضی ممنوع است نه بر مقتضی موثر بالفعل در ایجاد ممنوع که این خلف مانعیت است و به عبارت دیگر متوقف بر اقتضاء لولائی یعنی لولا المانع است و چنین مقتضی از برای ضدین محال نمی باشد.

۲) پاسخ دیگر این که این مطلب ایشان که جمع دو متقضی ضدین هم محال است اصل مانعیت وتوقف را از بین می برد زیرا که اگر محال باشد مانعیت ضد موجود دیگر ضد معدوم هم نمی تواند مانع باشد چون مانعیتش در طول وجودش است یعنی حصّه مقرون به مقتضی ضد دیگر است نه حصه غیر مقترن با آن و وجودش هم متوقف بر وجود مقتضیش است و وجود مقتضیش هم طبق نظر شما مستلزم امتناع مقتضی ضد دیگر است پس هیچ گاه نمی تواند مانع باشد چون که هرگاه بخواهد مانع باشد باید موجود باشد و وجودش مستلزم عدم امکان وجود مقتضی ضد ممنوع خواهد بود پس مانعیت ممتنع خواهد بود.

ص: ۱۴۰

بـدین ترتیب مقـدمه دوم اشـکال باطل می شود و مقـدمه اول آن هم تمام نیست زیرا که اگر فرض کردیم قبول کردیم و عدم ضـد معـدوم از بـاب عـدم مقتضـی است باز اشـکال دور تمام است چون برای امتناع دور مانعیت شأنی کافی است یعنی همین مقـدار که اگر ضـد موجود مقتضـی ضـد معـدوم بود صـلاحیت برای مـانعیت از آن را داشت باز هم محال است زیرا معنایش توقف طرفین است هرچنـد عـدم تحقق یکی از دو طرف به جهت عدم المقتضـی آن باشد و آنچه نکته اسـتحاله در دور اسـت وجود دائرین نیست بلکه نفس توقف و علیت دو شـیء نسـبت به یکـدیگر است خواه در خارج محقق بشوند یا نه و به عبارت دیگر عدم تحقق دور به جهت عدم وجود مقتضـی در احدالطرفین امتناع ذاتی دور را دفع نمی کند و دفع اشـکال دور به ابطال احد التوقفین در عالم نفس الامر است.

ادامه بحث قبل (۹۱/۰۹/۱۳)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در براهینی بود که اقامه کرده اند برای امتناع مقدمیت احد الضدین برای ضد دیگر.

برهان اول دور بود و دو تقریب داشت و تقریب مشـهور تقریب دوم بود که اگر فعل احـد الضـدین متوقف شد بر عدم دیگری پس عـدم دیگری هم متوقف بر وجود ضـد موجود است چون توقف و مـانعیت از دو طرف است و دو ضـد نسـبت به هم مانع هسـتند و نقیض علت، علت عـدم معلـول است پس وجـود ضـد موجود متوقف بر خودش می شود یعنی موقوف، موقوف علیه خودش می شود و این دور واضح است لیکن بر این تقریب دوم اشکال شده است که اشکال اول آن گذشت .

ص: ۱۴۱

اشکال دوم: که این اشکال را مرحوم حاج شیخ(رحمه الله) _ محقق اصفهانی _ ذکر کرده است و فرموده است که وجود ضد فعلی متوقف بر عـدم ضد معدوم است ولی عدم آن ضد معدوم متوقف بر وجود ضد موجود نیست چون توقف در طرف عدم ضـد معـدوم از این باب است که عدم العله عله لعدم المعلول و اگر بخواهیم بالدقه این قاعده را تطبیق بدهیم و پیاده کنیم عدم العله عین ضـد موجود نیست بلکه عـدمِ عدم ضد موجود است زیرا که جزء علت ضد معدوم عدم ضد موجود است همچنانکه عـدم ضـد معـدوم جزء علت ضـد موجـود است یعنی اگر صـلاه می خواست محقق شود متوقف بر عـدم ازاله بود و وقتی می گوییم عدم العله علت عدم معلول است باید بگوئیم عدم عدم ازاله علت عدم نماز است نه نفس ازاله علت عدم نماز باشد پس خود مانع و ضـد موجود یعنی ازاله علت عدم ضد معدوم یعنی نماز نیست بلکه لازمه آن که عدم عدم ازاله است موقوف علیه است پس ازاله _ ضـد موجود _ که موقوف بر عدم نماز _ ضد معدوم _ است خودش موقوف علیه نمی شود بلکه لازمه اش که عـدم عـدم ازاله است موقوف علیه می شود و دوری شـکل نمی گیرد یعنی موقوف غیر از موقوف علیه است بنابراین بالدقه العقلیه برهان دور به این تقریب تمام نیست و مرحوم شهید صدر(رحمه الله) از این اشکال جواب های متعددی داده اند.

جواب اول: این که گفته انـد نقیض کـل شـیء رفعه یـا نقیض علت، علت عـدم معلول است مقصود از نقیض همـان تقابل بین وجـود و عـدم است و این چیزی است که خود حـاج شـیخ(رحمه الله) هم در بحث مقـدمه واجب آن را معنی کرد و فرمود که مقصود از نقیض وجود و عدم واقعی است که مقابل هم هسـتند و واسطه ندارند و نقیض وجو دعدم است و نقیض عدم وجود

است و ایشـان در آنجـا تعبیر کردنـد که مقصود از رفع، اعم از رفع فـاعلی و مفعولی است یعنی ما یرفعه و ما یرتفع به و عـدم، رافع وجود است و وجود مرفوع بالعدم است لهذا دیگر واسطه ای نداریم و شی سومی در کار نیست که لازمه یکی از نقیضین باشد و در عالم خارج از ذهن، یا وجود است و یا عدم خلاصه نقیضین واقع وجود و عدم هستند و شق سومی به نام عدم العدم نداریم و این مطلبی است که خود ایشان در آنجا قبول کردند پس این که گفته اند نقیض علت ، علت نقیض معلول است مراد همان نقیض اصـطلاحی است و منظور این است که وجود مانع علت عدم معلول است پس ازاله متوقف بر عدم صـلاه می شود و عدم صلاه هم موقوف بر خود ازاله می شود که نقیض است نه شییء دیگری و موقوف عین موقوف علیه است که دور است .

جواب دوم که باز این جواب هم در بحث مقدمه گذشت این که اصلاً توقف بر عدم العدم معنی ندارد زیرا که اگر مقصود اضافه عدم به واقع عدم است که این صحیح نیست زیرا که وجود و عدم به واقع اضافه نمی شوند بلکه به ماهیات اضافه می شوند و اگر مقصود مفهوم عدم است یعنی مفهوم عدم را به مفهوم ذهنی عدم اضافه می کنیم این معقول است ولی این مفهوم ذهنی محض است و نمی شود قرار بگیرد.

جواب سوم: در اینجا پاسخ سومی هم داده شده است که اگر فرض کردیم عدم العدم یک امر واقعی است لامحاله منتزع از وجود خواهد بود و وقتی منتزع از وجود است امر انتزاعی علتش منشا انتزاع آن است پس معلول وجود است و باز دور می شود فقط یک واسطه اضافه شده است یعنی وجود ازاله متوقف شد بر عدم صلاه و عدم صلاه متوقف شد بر عدم عدم ازاله و عدم عدم ازاله متوقف شد بر ازاله و این دور است.

ایشان در این جواب نکته جالبی اضافه کرده است که که اگر کسی بگوید عدم العدم منتزع از وجود نیست بلکه معلول عدم عدم علت آن وجود است یعنی ضد موجود که ازاله است چون عدم العله را نداشته و عدم علتش منعدم بوده موجود شده است و رفع العله همیشه علت عدم معلول است پس عدم عدم الازاله منتزع از ازاله و معلول ازاله نیست بلکه معلول عدم عدم علت ازاله است و باز بالدقه دور پیش نیامد .

این ادعا اولاً: خلاف وجدان است زیرا که ما وقتی می خواهیم عدم عدم ازاله را انتزاع کنیم به دنبال علت ازاله نمی رویم بلکه آن را از خود وجود ازاله انتزاع می کنیم و اصلاً علت آن را لحاظ نمی کنیم و ثانیاً: اگر کسی این حرف را قبول نکرد بر او نقض می کنیم و می گوئیم در واجب الوجود چه می گوئید چون او که دیگر علت ندارد و واجب الوجود هم عدم العدمش ثابت است و این عدم عدم واجب الوجود مثل عدم عدم ازاله است حال اگر این منتزع از خود واجب الوجود باشد و معلول آن باشد باید در وجودات ممکن هم همین را بگوئید چون در این جهت بین واجب و ممکن فرقی نیست و اگر بگوئید در آنجا هم عدم عدم واجب از خودش منتزع نیست در آنجا علتی از برای واجب الوجود در کار نیست تا عدم العدم او معلول عدم عدم العله باشد پس باید بگوئید عدم عدم الواجب هم واجب است مانند خود واجب الوجود پس تعدد واجب لازم می آید که محال است ثالثاً: تلازم در اثر علیت یکی از متلازمین برای دیگری یا معلول بودن از برای علت ثالث است و این هم میان دو شییء واجب محال است پس باید برگردد به این که عدم العدم واجب الوجود منتزع از خود واجب الوجود است و جواب سوم تمام می شود یعنی اگر عدم العدم را هم قائل شویم یک امر انتزاعی است و منشأش وجود است و موقوف و موقوف علیه یکی می شود.

رابعاً: اشکال چهارم هم این است که فرض کنیم عدم العدم منتزع از خود وجود نیست ولی باز هم محال است بله دور نیست ولی استحاله دیگری پیش می آید چون ضد موجود ـ ازاله ـ که موقوف است هر چند موقوف علیه خودش نشد و لازمه اش موقوف علیه شد ولی آن هم محال است و استحاله اش از این باب است که در فرض عدم عدم الضد وجود آن ضد، واجب و ضروری می شود زیرا که ارتفاع نقیضین مانند اجتماع آنها محال بالذات است و شییء که وجودش واجب باشد محال است معلول و متوقف بر آن عدم العدم باشد زیرا معلول باید مرتبه علت خودش از غیر ناحیه علیت ممکن باشد نه واجب و به عبارت دیگری چیزی که در رتبه علتش ضروری الوجود است و از امکان بیرون می آید این دیگر نمی تواند معلول آن علت و متوقف بر آن باشد و در این جا این گونه می شود که وقتی عدم شی رفع شد وجود شی ضروری می شود پس نمی تواند متوقف بر آن باشد.

خامساً: مدعی توقف از راه مانعیت ضد توقف هریک را بر عدم دیگری قائل شده است و مانعیت یعنی وجود ضد مانع موجب انعدام ضد دیگر است پس عدم ضد معدوم هم معلول وجود آن ضد دیگر خواهد بود که موجود شده است نه معلول عدم عدمش و اینها اشکالات روشنی است که بر مطلب ذکر شده وارد است.

بدین ترتیب هر دو اشکال پاسخ داده شد و اصل تقریب دوم دور هم تمام است و بر این تقریب نه اشکال اول وارد است که ضد موجود مانعیتش شانی است و نه فعلی و نه اشکال دوم که خود ضد موقوف علیه نمی شود بلکه لازمه اش موقوف علیه می شود بلکه خود ضد موجود موقوف علیه خود می شود و این تقریب هم مانند تقریب اول دور صحیح است و در حقیقت در اینجا دو برهان بود یکی روح دور و تهافت در رتبه که تقریب اول بود و در آن از مدلول مطابقی مدعی توقف استفاده می شود و دیگری شکل دور را هم داشت که در آن از لازم کلام مدعی توقف استفاده می شود که نقیض علت، علت عدم معلول است ولی ما این دو تقریب را یک برهان قراردادیم.

ص: ۱۴۴

برهـان دوم برهـانی اسـت که در کلمـات مـدرسه میرزا(رحمه الله) آمـده است و بیـانی روشن و وجـدانی دارد و مشـتمل بر دو مقدمه است.

مقـدمه اول: اگر در جائی مقتضـی دو ضـد هر دوموجود باشـند و مساوی با هم باشـند هیـچ کدام از دو ضد موجود نمی شوند مثلاً فرض کنیـد شـی ای را بایـد حرکت دهیـد حال یا باید به طرف راست حرکت دهیم یا به طرف چپ و اگر یکی آن را به طرف راست بکشـد و یکی به طرف چپ _ که دو حرکت متضاد با هم می باشـند _ قهراً آن شـی در وسط می ماند و به هیچ طرف کشـیده نمی شود _ اگر دو نیروی جذب متساوی و برابر باشـند _ و این هم وجدانی است و هم برهانی است چون نمی شود به هر دو طرف کشید چون اجتماع ضدین لازم می آید و به یک طرف هم اگر برود ترجیح بلامرجح است و این معنایش آن است که هیچ کدام از دو فعل متضاد موجود نمی شوند زیرا که وجود مقتضـی مساوی برای کشیدن به هر طرف، مانع تأثیر مقتضـی کشـیده شـدن به طرف دیگر است و این بـدان معنـاست که مقتضـی مسـاوی، مانع از تأثیر مقتضـی ضـد دیگر است و روشن است که اگر مقتضـی مساوی مانع از تحقق ضـد دیگر باشـد مقتضـی اقوی هم باشد باز مانع می شود و این مقدمه اولی است .

مقـدمه دوم: این است که اگر مقتضـی احـد الضـدین در فرض تساوی یا اقوی بودن مانع از تأثیر مقتضـی دیگر باشد پس خود ضـد نمی توانـد مـانع از تـأثیر باشـد چـون قبـل از وجـودش که نمی توانـد مـانع باشـد و بعـد از وجودش چون در طول وجود مقتضـیش می باشد و آن مقتضـی مانع بوده است محال است که دیگر خودش مانع باشد و این تحصـیل حاصل یا منع از ممتنع در رتبه سابقه است .

بنابر این وجود احد الضدین نمی تواند مانع از تأثیر مقتضی ضد دیگر در ایجاد آن ضد باشد و اگر مانعیتی در کار باشد بین مقتضیین آنها است یعنی وجود هر ضد متوقف است بر اینکه مقتضی و سبب مساوی یا ارجح از برای ضد دیگر نباشد و متوقف بر عدم خود ضد دیگر نیست پس عدم ضد از باب مقدمیت واجب نمی شود تا فعل ضد حرام شود و این برهان درستی است .

براهین اقامه شده (۹۱/۰۹/۱۴)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در براهین اقامه شده بر امتناع توقف احدالضدین بر عدم ضد دیگر بود و دو برهان گذشت که یکی برهان دور بود به دو تقریب و یکی هم بیان تحصیل حاصل بود که اثبات می کرد که مانع از تحقق ضد مقتضی و سبب ضد که مساوی یا اقوی و ارجح است می باشد نه خود ضد و خود ضد نمی تواند مانع باشد چون که تحصیل حاصل و محال است .

برهان سوم این برهان هم می خواهد همین را اثبات کند که مقتضی ضد مانع است و خود ضد مانع نیست بلکه محال است مانع باشد چون که تحصیل حاصل و منع از ممتنع است و اثبات مانع بودن مقتضی ضد با یک بیان دیگری است و آن بیان این است که: در برهان قبلی استفاده شد از جائی که دو مقتضی دوضد هر دو با هم مساوی فرض شدند مثل این که یکی می خواهد توپ را به سمت چپ بکشد و دیگری به راست که اگر این دو نیرو با هم مساوی باشند و با هم جمع شوند هیچ کدام از این دو فعل متضاد شکل نمی گیرد و این نشان می دهد که مقتضی مساوی یا اقوی، مانع است اما در این برهان سوم شهید صدر(رحمه الله)می خواهد با بیان دیگری همین را ثابت کند و می فرماید مقتضی ضد که می گوئیم اقتضای ایجاد ضد را دارد ثبوتا سه تصویر دارد مثلا شوق مؤکدی که سبب و مقتضی صدور ازاله یا صلاه است و ممکن است کسی به هر دو شوق مؤکد داشته باشد که اگر شوق به ازاله اقوی باشد اقتضا می کند ازاله را، این اقتضاء به سه شکل تصویر دارد.

ص: ۱۴۶

۱ _ این که اقتضا کند فعل ضد را مطلقا حتی اگر ضد دیگر هم موجود باشد _ یعنی چه ضد دیگر هم موجود باشد و چه نباشد _ و حتی در فرض وجود صلاه هم اقتضا وجود ازاله را دارد.

۲ _ اقتضا تعلیقی داشته باشد که اگر صلاه انجام نگیرد اقتضای ازاله را داشته باشد .

۳ _ اینکه مقتضی اقتضا کند عدم آن ضد را و ایجاد این ضد را و در حقیقت دو اقتضا دارد یا مقتضی ضدی است که لیس معه ضد آخر یعنی شوق به ازاله نافی صلاه و مانع از آن است که شوق به نماز تأثیر گذارد و نمی گذارد طرف نماز بخواهد و هم مانع تاثیر مقتضی نماز می شود و هم سبب تحقق ازاله، پس منع از تحقق ضد دیگر هم داخل در اقتضای مقتضی هر ضد است و معنای این احتمال سوم این است که مقتضی خودش مانع است یعنی شوق به ازاله است که مانع از تاثیر شوق به نماز است که این مطلب جایگزین مقدمه اول در برهان قبل می شود و با ضم مقدمه دوم به آن ثابت می شود که محال است خود ازاله مانع و مؤثر باشد چون که تحصیل حاصل است و در رتبه سابق بر آن و با مقتضی آن ضد دیگر ممنوع شده است و قیاس

به اجتماع علتین بر معلول واحد هم نباید بشود چون آنها در عرض هم هستند و این ها در طول هم ولذا محال است مجموع مانع باشد.

پس اگر احتمال سوم را ثابت کردیم این وجه دیگری از برای برهان تحصیل حاصل می شود و این احتمال سوم را ایشان می فرمایند متعین است و احتمال اول و دوم باطل است.

ص: ۱۴۷

اما احتمال اول باطل است چون مقتضی احد الضدین اگر اقتضاییش مطلقا باشد حتی در فرض وجود ضد دیگر این اقتضای جمع ضدین است که محال است.

اما احتمال دوم باطل است یعنی اگر اقتضایش تعلیقی باشد این هم باطل است زیرا اولاً: این خلاف وجدان است که مقتضی احد الضدین این گونه نیست که تعلیقی و مشروط به عدم ضد دیگر باشد به نحوی که اگر آن ضد باشد اصل مقتضی ضد دیگر در کار نباشد زیرا که وجداناً اجتماع دو مقتضی فی نفسه ممکن است مانند کسی که شوق هر دو فعل متضاد را دارد هر چند ممکن است در برخی موارد شوق به یکی مشروط به عدم ضد دیگر باشد اتفاقاً و ثانیاً اگر اقتضای احد الضدین مشروط به موجود تعلیقی باشد دیگر هیچ جا نباید آن ضد موجود شود حتی اگر مقتضی آن أقوی باشد چون تعلیقی است با این گونه روشن است که هرگاه مقتضی ا حد الضدین اقوی باشد همان ضد ایجاد می شود و دیگری ایجاد نخواهد شد یا اگر باشد در مرحله بقاء رفع می شود.

پس دو احتمال اول و دوم باطل و غیر محتمل هستند و نه اطلاق اقتضا و نه اقتضا مشروط محتمل نیست و متعین همان احتمال سوم است که مقتضی أقوی تاثیر مقتضی دیگر راهم از بین می برد و در حقیقت مقتضی دو کار می کند و به نحو مغالبه و ممانعت کار می کند و هم نمی گذارد مقتضی دیگر اثر کند و هم ضد و مقتضا خودش را ایجاد می کند و این در صورتی است که اقوی باشد و اگر مساوی باشد هیچ یک اثر نمی کنند و فقط تاثیر یکدیگر را خنثی می کنند پس مانع از صلاه مقتضی ازاله است نه خود ازاله چون ازاله در طول آن است و چیزی که در مرحله سابقه ممتنع شده باشد نمی تواند منع شود نه مستقلاً و نه به نحو اجتماع دو مانع و دو علت بر معلول واحد .

در اینجا ممکن است کسی بگوید این برهان به این مقدار تمام نیست چون ما احتمال سوم را انتخاب می کنیم و می گوئیم احتمال اول و دوم محال است ولی این احتمال سوم برای اثبات عدم توقف بر عدم خود ضد کافی نیست چون تاثیر مقتضی ضد به نحو مغالبه و ممانعت به دو شکل تصویر دارد یک شکل این که به صورت هم عرض کار کند یعنی هم مانع از حصول ضد دیگر _ مثلاً ـ نماز _ است و هم مقتضای خود که فعل ازاله است را ایجاد کند که در این صورت این برهان تمام است صورت دوم اینکه در طول هم باشند یعنی مقتضی ضد از طریق ایجاد ضد منع از ضد دیگر کند و بر مقتضی آن غلبه کند به نحوی که وجود ضد أقوی و انعدام ضد اضعف در یک زمان می باشند لیکن رتبه ضد اقوی مقدم است همانگونه که مانع بما هو مانع همزمان با انعدام ممنوع است ولیکن رتبهً بر آن مقدم است و این متوقف بر وجود ضدین در یک زمان _ که محال است _ نمی باشد تا این که مقتضی محال باشد.

این اشکال بر برهان سابق وارد نبود چون در آنجا از مقتضیین متساویین استفاده می کردیم که در آن هیچ یک از ضدها موجود نبودند ولذا مانعیت به واسطه خود مقتضی مساوی به طور مستقیم بود که به طریق اولی در صورت اقوائیت مقتضی هم مانعیت خود مقتضی ثابت می شد اما این جا مستند ما در این برهان مقتضی اقوائی است که ضد خود را ایجاد می کند و چگونگی اقتضای ایجاد ضد خود به نحو مغالبه و ممانعت از تأثیر مقتضی دیگر است ولی مغالبه به دو شکل تصویر دارد یکی این که به طور هم عرض; هم ضد را ایجاد کند و هم از تاثیر مقتضی دیگر منع کند و دیگر این که به نحو طولی در عالم رتبه ممانعت انجام بگیرد و تا این احتمال ردّ نشود این برهان تمام نخواهد بود.

براهین امتناع (۹۱/۰۹/۱۸)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در براهین امتناع توقف احد الضدین بر عدم ضد دیگر یا مانعیت احد الضدین از ضد دیگر بود و این براهین را ــ همان طور که در ابتدای بحث گفته شد ــ می شود به چند دسته تقسیم کرد و هر دسته به یک نکته برای امتناع تمسک کرده.

دسته اول: برهان دور بود که دو تقریب برای دور یا روح دور ذکر شد و گذشت .

دسته دوم: برهان تحصیل حاصل است که در آن برای ابطال توقف و مانعیت احد الضدین بر ضد دیگر، به محذور امتناع تحصیل حاصل استناد می شود.

دسته سوم: برهان ممتنع بالذات بودن مانعیت ضد یا مقدمیت عدم ضد است .

دسته چهارم: برهان وحدت رتبه ضدین است.

این چهار نوع برهان است و نوع اول که برهان دور بود گذشت نوع دوم که برهان تحصیل حاصل بود این است که مانعیت احد الضدین از ضد دیگر محال است چون مقتضی ضد مانع است یعنی اگر مقتضی ــ که علت ضد است ــ اگر مساوی یا ارجح باشد مانع از تأثیر مقتضی دیگر است و دیگر خود ضد نمی تواند مانع باشد چون وقتی بخواهد منع کند باید موجود شود و چون مقتضی در این صورت در رتبه أسبق موجود شده است و مقتضی مانع است دیگر نمی تواند خودش مانع باشد نه مستقلاً و نه جمعاً با مقتضی زیرا که اجتماع مانعین یا علتین در جائی است که در طول هم نباشند و در عرض هم باشند.

اما این که چه طور مقتضی مانع است دو بیان داشت; بیان اول بیان میرزا(رحمه الله) بود که از دو مقتضی مساوی استفاده کرده بود و در این موارد یقیناً هیچ کدام از دو ضد موجود نمی شود و این نشان می دهد که مقتضی مانع است و خود ضد نمی تواند مانع باشد و این بیان تامی بود با توضیحاتی که ذکر شد.

ص: ۱۵۰

بیان دوم: که این بیان را شهید صدر(رحمه الله) اضافه کرد که گفتیم جائی که مقتضی ارجح باشد اقتضا به سه شکل محتمل است یکی این که مقتضی در هر صورت اقتضا داشته باشد حتی اگر ضد دیگر موجود باشد که این مقتضی اجتماع ضدین و محال بود و یکی این که در صورت عدم وجود ضد یا مقتضی ضد دیگر اقتضا کند که گفتیم این هم باطل است و لازمه اش این است که در صورتی که ضد دیگر باشد ولو مقتضیش اضعف باشد مقتضی ضد اقوی اقتضا نداشته باشد و این واضح البطلان است و احتمال سوم از راه مغالبه میان دو مقتضی بود که مقتضی ارجح هم مانع از تأثیر اضعف می شود و هم مقتضای خود را ایجاد می کند و این جا گفتیم اگر این مانع شدن و اقتضا، هم عرض باشد مطلب درست است چون وقتی ضد موجود می شود هم مانعیت هست و هم اقتضا ولی اگر کسی ادعا کرد که این مغالبه و ممانعت به نحو طولی است یعنی با ایجاد مقتضی خودش که ضد اقوی است منع می کند از اقتضای مقتضی ضد اضعف و اجتماع ضدین در یک زمان هم لازم نمی

آید چون هر دو در یک زمان هستند و تنها رتبه اش مقدم است و زمانش با انعدام ممنوع یک زمان است لکن رتبه اش مقدم است مثل علت و معلول و حرکت ید و مفتاح که در یک زمان ولی در دو رتبه هستند.

این اشکال را می شود پاسخ داد که مغالبه از شئون مقتضی است نه مقتضا و مقتضا قوت و ضعف ندارد و باید وجود ازاله ـ چه مقتضی آن اضعف باشد و چه اقوی ـ بتواند مانع باشد ولی وقتی می گوئیم اقتضای اقوی غالب است یعنی اقتضائش و تأثیرش مانع است پس مغالبه میان دو مقتضی است چون قوت تاثیر از خصوصیات و شئون مقتضی است.

بنابراین این اشکال هم وارد نیست و این دو بیان برای اثبات برهان تحصیل حاصل تمام است که همیشه وجود مقتضی مساوی یا ارجح مانع از وجود ضد دیگر است و دیگر محال است که خود ضد مانع باشد چون همیشه وجودش مسبوق است به حصول مانع در رتبه قبل از آن و چیزی که متاخر از مانع است نمی تواند مانع باشد نه به نحو جمعی و نه به نحو استقلالی.

اما نوع سوم برهان تکیه اش به این نکته است که این مانعیت ضد یا توقف بر عدم ضد محال است چون در ظرف تحقق این علت _ علت انعدام که مانع است یا علت وجود که عدم ضد دیگر است _ وجود ضد دیگر ممتنع بالذات است و از امکان خارج می شود و علت باید علت چیزی باشد که ممکن بالذات باشد و اگر در ظرف وجود مانع ممتنع بالذات بود دیگر نمی تواند مانع باشد و این نیز دو تقریب دارد.

تقریب اول : این است که اگر ازاله بخواهد منع از وجود صلاه کند مانعیتش نمی تواند قبل از وجودش باشد و باید در طول وجودش منع کند مثلاً ـ ازاله در ظرف وجودش می خواهد از صلاه منع کند ولیکن در ظرف وجود ازاله وجود صلاه ممتنع بالذات است چون اجتماع ضدین ذاتا محال است و مثل اجتماع نقیضین است و در ظرف وجود مانع لازم ممنوع ممتنع بالذات نباشد و الا از حالت امکان بیرون می آید و در آن زمان دیگر مانعیت آن مانع ممکن نیست.

به عبارت دیگر عدم الصلاه در فرض وجود ازاله ضروری الوجود است و نمی تواند معلول وجود مانع باشد پس در ظرف وجود ازاله عدم الصلاه ضروری است و مقید به ظرف قابل تعلیل نیست تا بگوئیم علتش وجود مانع است و این بر خلاف است که مقتضیش مانع باشد چون در ظرف وجود مقتضی ضد دیگر ممکن الوجود است و قابل جمع هستند مگر از ناحیه مانعیت ضد أقوی یا مساوی بله اگر که بگوئیم ضدین امتناع اجتماعشان بالغیر است یعنی دو علت آنها با هم جمع نمی شود که در این صورت این برهان باطل است ولی این خلاف وجدان است و وجدان می گوید اجتماع ضدین به تناقض برگشت می کند و مثل اجتماع نقیضین است اگر این وجدان بدیهی شد این برهان هم تمام است البته مشروط بر این که مقصود، مانعیت باشد نه این که عدم احد الضدین جزء مقتضی باشد که در این صورت این برهان باز تمام نیست چون در این صورت نمی خواهد منع کند تا مقید بفرض وجودش باشد .

تقریب دوم: که این تقریب و بیان نسبت به توقف ضد موجود بر عدم ضد معدوم است که می شود عین این بیان را در ضدینی که ثالث ندارند تطبیق داد مانند حرکت و سکون که ضدینی هستند که ثالث ندارند و هم ارتفاع آنها و هم اجتماعشان محال است و نمی شود حرکت و سکون هر دو نباشند که در این فرض اگر حرکت متوقف بر عدم سکون باشد و سکون متوقف بر عدم حرکت می گوئیم در فرض عدم حرکت، سکون واجب می شود چون اگر نباشد ارتفاع ضدین است که ثالث ندارد و محال است پس توقف احد الضدینی که ثالث ندارد بر عدم دیگری محال است چون در فرض عدم دیگری ضد موجود ضروری الوجود بالذات شده است و دیگر ممکن الوجود نیست تا معلول و متوقف بر عدم دیگر باشد پس توقف در این فرض معقول نیست و در ضدینی که ثالث دارند هم این بیان جاری است ولیکن عدم همه ضدها متوقف علیه ضد موجود است که این هم نمی تواند علت باشد چون در فرض عدم آنها موجود ضروری الوجود است.

این بیان فوق در اضدادی جاری است که همه وجودی هستند أما ضدینی که ثالث دارد و ضد ثالث آن عدمی است نه وجودی مثل حب و بغض که ممکن است انسان نسبت به فعلی نه شوق داشته باشد و نه بغض و ارتفاع هر دو و یا خلو نفش از هر دو ممکن است در این فرض این برهان دیگر تمام نیست مگر با عنایتی که مثلاً گفته شود که احتمال فرق بین موارد اضداد دیگر نیست.

ص: ۱۵۳

نوع چهارم و آخرین دسته برهان وحدت رتبه است که صاحب کفایه ذکر کرده است و می گوید دو ضد مثل نقیضین هستند که چون وارد بر محل واحد می شوند پس در یک رتبه هستند ولذا نمی تواند یکی مانع دیگری باشد چون مستلزم تعدد در رتبه می شود و این برهان را محشین و شرّاح به شکل های مختلفی بیان و تفسیر کرده اند و تحت این عنوان بیان های متفاوتی ذکر شده که بحث آینده است.

ادامه بحث قبل (۹۱/۰۹/۱۹)

.Your browser does not support the audio tag

عرض شد براهین امتناع توقف احد الضدین بر عدم ضد دیگر را به چهار نوع می شود تقسیم کرد ۱) برهان دور است و ۲) برهان تحصیل حاصل است و ۳) برهان امتناع ذاتی مانعیت یا توقف است و ۴) برهان لزوم تهافت در رتبه ضدین می باشد و زیر هر کدام از این ۴ نوع هم دو تقریب یا بیشتر قرار دارد و برهان دور با دو تقریبش گذشت و همچنین برهان تحصیل حاصل هم با دو تقریبش بیان شد و برهان امتناع ذاتی مانعیت هم دو تقریب از برایش ذکر شد یکی در طرف مانعیت ضد موجود بود که وجود ضد معدوم در ظرف وجود ضد موجود ممتنع بالذات است پس قابل تعلیل و مانع داشتن نیست زیرا مانع از امر ممکن است نه امر محال و ممتنع بالذات و هم در مورد توقف ضد موجود بر عدم ضد دیگر گفته شد که در ظرف عدم وجود ضد در صورتی که ضدین ثالث ندارند و ارتفاعشان محال باشد وجود ضد موجود ضروری است و ضروری قابل تعلیل و توقف نیست و بایستی امر متوقف بر شیء دیگری ممکن الوجود باشد.

ص: ۱۵۴

تقریب سومی را هم مرحوم میرزا(رحمه الله) ذکر کرده است که تحت همین دسته قرار می گیرد ایشان دو بیان دارند یکی این که مقتضی مساوی یا أرجح مانع است و دیگر اینکه خود ضد نمی تواند مانع باشد و این همان برهان تحصیل حاصل است که قبلاً مشروحاً ذکر شد چون در مرتبه سابقه از وجود ضد مانع موجود می شود و دیگر خود ضد نمی تواند مانع باشد نه مستقلاً و نه جمعاً با مقتضی خودش هر دو نمی توانند مانع باشند و بیان دومی هم ایشان دارد که در تقریرات بیشتر به آن تکیه کرده است که دو مقدمه دارد.

۱ ـ مانع وقتی مانع است که مقتضی ممنوع تمام باشد و شرائط هم باشد زیرا که در این صورت مانع می آید و جلوی تاثیر مقتضی تام را می گیرد و نقش مانع در حقیقت منع از تاثیر مقتضی است و تاثیر مقتضی را منع می کند پس باید مقتضی اقتضائش و قابلیت تاثیرش تمام باشد تا مانع بیاید و از آن منع کند اما اگر مقتضی تمام نباشد مانعیت معنا ندارد.

۲ ـ مقدمه دوم این است که چیزی که محال است علتش هم محال است چون چیزی که محال است ممتنع بالذات است و ممکن نیست که تعلیل بردار باشد و علت داشته باشد و علت از برای آن محال است و لذا چون که اجتماع ضدین محال است؛ محال است چیزی علت جمع بین ضدین باشد و بعد از این دو مقدمه ایشان نتیجه می گیرد که نمی شود گفت احد الضدین مانع دیگری است چون مانعیتش در طول وجودش است و وجودش در طول وجود مقتضیش و اگر ضد دیگر هم مقتضیش تمام نباشد باز ضد موجود نمی تواند مانع باشد ـ به حکم مقدمه اول ـ و این معنایش این است که ما دو مقتضی کامل برای

ایجاد دو ضد نیاز داریم تا بتواند ضد موجود مانع باشد و این یعنی مقتضی جمع بین دو ضد را لازم داریم و این مقتضی محال است _ که در مقدمه دوم گفتیم محال است _ مگر این که بگوئید این ضد به وجودش رافع مقتضی و اقتضاء ضد دیگر است که در این صورت جمع بین دو مقتضی نمی شود ولی در این صورت مانعیت هم معنی ندارد چون طبق مقدمه اولی گفتیم که باید مقتضی ضد معدوم برای مانعیت ضد موجود فعلی باشد و لذا در این برهان گفته می شود که مانعیت ضد موجود معقول نیست نه در فرض وجود اقتضای مقتضی ضد معدوم چون این فرض وجود مقتضی جمع بین ضدین است که محال است و نه در فرض عدم وجود اقتضای مقتضی ضد معدوم و منوط بودن آن به عدم ضد موجود چون این به معنای عدم وجود مقتضی ضد ممنوع است و در مقدمه اول گفتیم که باید مقتضی تمام باشد تا مانع بتواند منع کند پس دو مقتضی ضدین با هم جمع نمی شود تا مانعیت تصویر داشته باشد و سپس ایشان برهان دیگری را ذکر می کند و به نحو تنزلی می فرماید اگر این برهان را قبول نکنیم می گوییم مقتضی مساوی یا ارجح احد الضدین مانع است همانگونه که در موارد وجود دو نیروی محرک یک شیىء به دو طرف گفته شد که این همان برهان تحصیل حاصل است.

ص: ۱۵۵

نکته این برهان همان نکته دسته سوم از براهین است که امر ممتنع و محال نمی تواند علت داشته باشد و شیء ممکن است که می تواند علت داشته باشد و لذا این را ما به عنوان تقریبی در ذیل نوع سوم می گنجانیم.

مرحوم آقای خوئی(رحمه الله)بر این برهان اشکالی کرده است که این که علة المحال محال صحیح است لیکن این جا از مصادیقش نیست چون این در جا دو مقتضی داریم که هر کدام مقتضای ضدی را فی نفسه و فی حدّ ذاته دارد که ممکن است و محال نیست زیرا هر کدام مقتضی مقتضای خودش است نه جمع آن با دیگری و این مقتضی محال نیست و مقتضی محال آن است که مقتضی واحدی علت و مقتضی جمع بین ضدین باشد که می شود محال چون جمع بین ضدین محال است ولی این جا این گونه نیست و هر کدام مقتضی و علت أمر ممکن است و مقتضی ممکن محال نیست ولذا هر دو مقتضی ضدین قابل جمع هستند همانگونه که در برهان دیگر مرحوم میرزا(رحمه الله)گفته شد و اثبات شد که مقتضی مساوی یا ارجح مانع است و مقتضی محال لازم نمی آمد.

این اشکال قابل پاسخ است چون ظاهراً حاق مقصود مرحوم میرزا(رحمه الله) این است که اگر مانعیت از برای مقتضی ضد باشد نه خود ضد، این می شود برهان دیگری بر عدم امکان مانعیت خود ضد چون که تحصیل حاصل است همانگونه که گذشت پس این فرض خارج از این برهان است و نقض بر آن هم نیست یعنی مستلزم وجود مقتضی محال نیست زیرا که اگر مقتضی احدالضدین مانع شد پس مقتضی ضد دیگر در مرتبه سابق از وجود ضد از تأثیر و اقتضاء افتاده است و در طول آن مرتبه وجود ضدین که محال است می باشد دیگر اقتضایی ندارد تا اقتضای محال باشد.

ص: ۱۵۶

بنابراين فرض مانعيت مقتضى هم خود برهان ديگرى را بر عدم مانعيت ضد تشكيل مى دهد و هم مستلزم وجود مقتضى اجتماع ضدين كه محال است نيست زيرا كه محال وجود ضد در فرض و رتبه وجود ضد ديگر است پس اگر مقتضى ضدى اقتضاى وجود آن ضد را در فرض و رتبه وجود ضد ديگر بكند مى شود مقتضى محال و الا نمى شود و بنابر مانعيت مقتضى از مقتضى تأثير هريك از دو مقتضى در رتبه سابق از وجود ضدين از كار افتاده است پس اقتضاى ايجاد آن دو را در اين رتبه متأخر ندارند تا مقتضى محال باشند و اين بدان معناست كه اين فرض خارج از موضوع اين برهان و منافى با آن است زيرا كه مى خواهيم مانعيت خود ضد را فرض كنيم و ابطال كنيم و اين مانعيت بايستى به حكم مقدمه اول در طول اقتضاء مقتضى ضد ديگر باشد و اقتضاى مقتضى ضد ديگر يا مشروط به عدم وجود ضد اول است يا مطلق است كه اگر مشروط به عدم آن باشد معنايش عدم ثابت اقتضاى مقتضى آن ضد است پس مانعيت ضد اول هم ممكن نمى باشد _ به حكم مقدمه اول _ و اگر مطلق باشد يعنى اقتضاى ايجاد ضد را در فرض وجود ضد اول داشته باشد اين مقتضى جمع بين ضدين است كه محال است حاصل اين كه اگر ضد موجود بخواهد اقتضاى معدوم را رفع كند اقتضاى محال پيش نمى آيد ولى اين معنايش اين است كه ضد موجود مانع نيست چون مانعيت جائى است كه مقتضى ممنوع باشد و با وجود مانع رفع نشود پس اين احتمال احتمالى است كه با مانعيت منافات دارد و احتمال ديگر اين است كه در فرض وجود ضد هم موثر باشد و بتواند مقتضاى خود را ايجاد كند لولا وجود مانع يعنى از باب وجود مانع تأثير نكند و ممتنع بالغير باشد نه ممتنع بالذات كه اين اطلاق ممتنع بالذات است زيرا كه در فرض وجود ضد اقتضاى ايجاد ضد ديگر اقتضاى ايجاد ضدين است و ايجاد ضدين ممتنع بالذات و محال است .

پس هر دو احتمال موجب بطلان مانعیت ضد موجود است معلق بودن مقتضی ضد معدوم بر عدم ضد موجود و اطلاق آن نسبت به ضد موجود اگر معلق باشد مانعیت از بین می رود چون مقتضی ممنوع در کار نیست _ به حکم مقدمه اول _ و اگر اطلاق داشته باشد اقتضای ممتنع ذاتی و جمع بین ضدین است که محال است _ به حکم مقدمه دوم _ و مقتضی محال دو چیز باشد یا یک چیز فرقی ندارد و این که دو شی مقتضی ایجاد ضدین باشد یا یک شی مقتضی هر دو باشد هر دو مقتضی متنع بالذات و محال است و اشکال مرحوم آقای خویی(رحمه الله) وارد نیست و به عبارت دیگر فرض وجود ضدمستلزم خروج وجود ضد دیگر از دائره امکان به امتناع است و شرط تأثیر مقتضی امکان است و این بدان معناست که در اینجا وجود مانع مستلزم انتقاء شرط تأثیر مقتضی است و این به معنای عدم تمامیت مقتضی است پس مانعیت ضد موجود ممکن نیست زیرا فرض وجود ضد فرض انتفای شرط تأثیر مقتضی می باشد و این بدان معناست که وجود ضد رافع تمامیت مقتضی ضد دیگر است البته اشکالی که می شود بر این برهان وارد کرد این است که اگر اجتماع ضدین را ممتنع ذاتی ندانیم این برهان تمام نخواهد بود زیرا که دیگر ضدین می توانند جمع شوند ولی علت هایشان جمع نمی شوند ولی فرض این است که وجود هر ضد با ضد دیگر ممتنع بالذات است که در این صورت این برهان تطویل مسافت است که بگوئیم مقتضی ضد دیگر باید تام باشد تا ضد موجود مانع باشد و این مقتضی محال و ممتنع بالذات است بلکه ابتداء می گوییم خود این که وجود ضد موجود مانع شود و یا عدم ضد مقدمه وجود ضد دیگر شود مانعیت از ممتنع بالذات و یا توقف واجب است که محال است و به عبارت دیگر همانگونه که علت ممتنع بالذات محال است مانع از ممتنع بالذات محال است و نیازی به اثبات امتناع مانعیت ضد موجود از طریق استلزام وجود مقتضی محال نیست یعنی نیازی به مقدمه اولی نیست و این همان بیان اول از برهان سوم است.

ص: ۱۵۸

۴ ـ نوع چهارم برهان ابطال که برهان لزوم تهافت در رتبه ضدین است این بیان را صاحب کفایه(رحمه الله)در ابتدای بحث براهین آورده است ولی عبارتش ابهام دارد و می فرماید که معاندت بین دو ضد به معنای عدم اجتماع در یک محل مثل نقیضین است و هر ضدی با نقیض ضد دیگرش کمال ملائمت را دارد مثل ازاله با عدم نماز و بالعکس و چون کمال ملائمت را دارد در یک رتبه هستند و وجهی ندارد که بگوئیم عدم ضد معدوم مقدم بر وجود ضد موجود است چون اگر مقدمه باشد یعنی رتبه اش مقدم است همچنان که در نقیضین نمی شود گفت ارتفاع یک نقیض مقدمه از برای نقیض دیگر است و ضدین هم مثل نقیضین است و بعد وارد برهان دور می شود برخی از این تعبیر استفاده کرده اند که می خواهد بیان وجدانی بیاورد بر این که ضدین هم مثل نقیضین هستند و همچنان که در نقیضین ارتفاع احدهما مقدم بر دیگری نیست این جا هم همچنین ارتفاع احد الضدین مقدم بر ضد دیگری نیست و این ها متلازم و ملائم با هم هستند و در یک رتبه هستند.

بر این بیان اشکال کرده اند که این استدلال تمام نیست چون در باب نقیضین ارتفاع احد النقیضین عین دیگری است و میان نقیضین واسطه نیست و ارتفاع عدم عین وجود است و ارتفاع وجود عین عدم است به خلاف ضدین که ارتفاع یکی از دو ضد عین دیگری نیست; عدم صلاه عین ازاله نیست مخصوصا در جایی که ثالث هم دارد ولذا ادعای توقف معقول است.

ص: ۱۵۹

یک تفسیر دیگر هم از عبارت ایشان کرده اند که تفسیر وجدانی است که از ملائمت هر ضد با نقیض ضد دیگر فهمیده می شود این ها متلازمین و با هم در یک رتبه هستند و این بیان را هم حاج شیخ اصفهانی(رحمه الله)ذکر کرده و جواب داده است که خیلی از چیزها با هم تلائم دارند ولی اختلاف رتبه هم دارند مثل علت و معلول که با هم متلائم و با هم هستند ولی در یک رتبه نیستند بلکه در دو رتبه هستند پس مجرد ملائمت دلیل بر عدم توقف یکی بر دیگری نیست و این دو بیان تمام نیست ولذا دو بیان فنی دیگر از برای عبارت کفایه ذکر کرده اند که برهانی بوده و تحت همان نوع چهارم یعنی برهان لزوم تهافت رتبه ضدین است که خواهد آمد.

براهین ابطال (۹۱/۰۹/۲۱)

Your browser does not support the audio tag.

بحث در براهین ابطال مقدمیت عدم احدالضدین برای ضد دیگر بود که آخرین آنها لزوم تهافت در رتبه بود و در تفسیر عبارتی که در کفایه آمده بود خواسته بودند از آن یک برهان بسازند ولو اینکه شاید مقصود خود ایشان برهان نبوده است که در این رابطه دو تقریب ذکر شده است.

تقریب اول: تقریب مرحوم اصفهانی(رحمه الله) است که دو مقدمه دارد، اما مقدمه اول: ایشان از عبارت صاحب کفایه(رحمه الله) _ که ضدین را به نقیضین تشبیه کرده _ استفاده کرده است که نقیضین در یک رتبه هستند چون بدیل یکدیگر هستند و توارد بر محل واحد دارند پس در یک رتبه هستند و اما مقدمه دوم: این است که دو شی ای که در دو رتبه شدند آنچه که با متقدم است متقدم است و آنچه که با متاخر است متاخر است و ملازم المتقدم متقدم و ملازم المتاخر متاخر که این هم مثلاً از احکامی است که قیاساتها معها و از مجموع این دو مقدمه گفته می شود در صورت مقدمیت عدم ضد از برای ضد دیگر تهافت لازم می آید چون وقتی می گوئیم وجود ضد متوقف است بر عدم ضد دیگر این یعنی عدم ضد متقدم است بر وجود ضد چون در رتبه علت قرار دارد و چون در مقدمه اولی گفته ایم نقیضین در یک رتبه هستند پس صلاه و عدم صلاه در یک رتبه هستند و وقتی عدم صلاه بر ازاله متقدم شد صلاه هم می شود متقدم بر ازاله و چون که توقف مخصوص به این ضد نبود و صلاه هم متوقف بر عدم ازاله است و عدم ازاله هم با ازاله در یک رتبه است و ازاله هم متقدم بر صلاه می شود پس هم صلاه متقدم بر ازاله می شود و هم ازاله متقدم بر صلاه و این تهافت در رتبه است و محال است .

ص: ۱۶۰

پاسخ این تقریب: جواب این بیان روشن است که هر دو مقدمه باطل است أما مقدمه اول که نقیضین در یک رتبه هستند اگر به معنای سلبی باشد یعنی هیچ یک علت دیگری نیستند صحیح است ولی این ثابت نمی کند که اگر یکی از آن دو علت شی ای بوده و مقدم بر آن بود دیگری هم علت و مقدم است و اگر مقصود آن باشد که اگر شی ای مقید به محل یا علتی بود نقیضش نیز مقید به آن قید و محل می شود این باطل است زیرا که تقید مقید به قیدی (عدم المقید) است نه (العدم المقید) و الا اگر آن قید یا محل یا علت رفع شود و نقیض صادق نباشد ارتفاع نقیضین خواهد شد و این واضح البطلان است .

مقدمه دوم هم در مورد تقدم و تأخر رتبی درست نیست و در زمانیات درست است یعنی مانع المتقدم زماناً، مقدم است زماناً

چون وقتی خودش هم در آن زمان بود پس خودش هم می شود متقـدم زماناً و أما تقدم رتبی همان علیت است و اگر شـی ای علت شد ملازماتش علت نمی شود تا متقدم رتبهً باشد و رتبه ظرف نیست تا بگوئیم ما مع المتقدم متقدم .

تقریب دوم: که بیـان دیگری است از مرحوم آقـای خوئی(رحمه الله) ، ایشان فرموده است اجتماع ضـدین در یک رتبه واحـده هم محـال است یعنی ضـدین همـان طور که در زمان واحـد جمع نمی شونـد در رتبه واحـده هم جمع نمی شونـد پس در رتبه وجود هر ضـد عـدم ضـد دیگری واجب و لازم می شود یعنی چون اجتماع ضـدین در رتبه محال است پس در هر رتبه ای که ضـد هست نبایـد دیگری باشـد و عدمش در آن رتبه است پس وجود هر ضد با عدم ضد دیگر در یک رتبه است و اگر ضـد توقف بر عـدم دیگری داشـته باشـد یعنی رتبه متعدد است و رتبه عدم ضد دیگر مقدم است و حال این که گفتیم در یک رتبه هستند و این تهافت است .

اشکال به تقریب دوم: این بیان هم تمام نیست البته خود ایشان جواب داده اند که این بیان از این جهت تمام نیست که اجتماع ضدین در وجود خارجی و در زمان محال است و مربوط به رتبه نیست تا بگوئید اجتماع ضدین در یک رتبه محال است به دلیل این که اگر قائل شویم وجود ضدین در دو رتبه هستند و یکی علت دیگری باشد باز هم اجتماعشان در خارج و زمان واحد محال است پس امتناع اجتماع همیشه مربوط به عالم وجود خارجی است نه عالم رتب .

نقد اشکال :این جواب بالدقه پاسخ وجهی که ایشان ذکر کرده نیست زیرا که مدعی امتناع اجتماع ضدین در یک رتبه اگر ادعا کرده باشد که وحدت رتبه هم در امتناع اجتماع ضدین شرط است که این به معنای تضییق امتناع است که باید هم وحدت زمان باشد و هم وحدت رتبه در این صورت نقض مذکور وارد است که اگر ضدین در طول هم بودند باز هم اجتماع خارجی آنها محال است ولی بیان ایشان این نبود و ایشان می گفت اجتماع ضدین در یک رتبه هم محال است که در حقیقت می خواهد امتناع را توسعه بدهد و بگوید که وحدت رتبه هم در امتناع کافی است همچون کفایت وحدت زمان در امتناع پس نقض ــ به این که اگر دو ضد علت و معلول هم باشند قابل اجتماع نیستند ــ وارد نیست زیرا که وحدت زمان هست ممتنع می شود مگر اینکه مقصود این باشد که اصلاً امتناع مربوط به عالم خارج و وجود است نه رتبه که ظاهر ایشان این است که اساساً غائله امتناع اجتماع مربوط به عالم خارج و زمان است و مربوط به عالم رتب نیست که این حرف هم صحیح نیست زیرا که امتناع اجتماع را در عالم رتب هم داریم و عقل به امتناع در عالم رتب هم حکم دارد مثل حکم عقل به امتناع اجتماع علت و معلول در یک رتبه پس امتناع اجتماع در یک رتبه از مدرکات عقل نظری است.

ص: ۱۶۲

جواب صحیح تقریب دوم: پاسخ آن، شبیه پاسخ از تقریب اول است و این جا هم خلط شده است بین معنای هم رتبه بودن چون این که گفته شده هر ضدی با عدم ضد دیگرش باید در یک رتبه باشد چون که دو ضد اجتماعشان در یک رتبه واحده هم محال است معنای وحدت رتبه چیست؟ یک وقت معنای ایجابی مراد است و یک وقت معنای سلبی، معنای ایجابی وحدت رتبه یعنی دو شی معلول علت واحده هستند یا لازم یک ملزوم واحدی هستند پس در یک رتبه هستند اگر این معنای ایجابی مقصود باشد که ضدین نمی توانند در یک رتبه باشند یعنی محال است هر دو معلول یک علت و لازم یک ملزوم باشند این حرف درست است و اجتماع ضدین در رتبه واحده به این معنا محال است زیرا که معنای معلول شدن دو ضد از یک علت اجتماع ضدین است که محال است و این همان چیزی است که گذشت که علت محال، محال است ولی لازمه این معنا این نیست که هر ضدی با نقیض ضد دیگر در یک رتبه و هم عرض به این معنای ایجابی باشد زیرا که نقیض ضد دیگر به معنای نفی معلولیت به علت آن ضد است نه این که عدمش معلول آن علت باشد تا بشود متوقف بر عدم دیگری باشد زیرا که نقیض علیت از برای علت واحد نفی علیت است نه علیت آن علت از برای عدم ضد دیگر همانگونه که گفتیم نقیض المقید نفی مقید است نه تقید نفی به آن قید و اینجا هم وقتی می گوئیم ضدین در رتبه واحده نیستند پس وقتی احد الضدین علت داشت ضد دیگر نمی تواند معلول آن علت باشد و معنایش این نیست که عدم ضد دیگر معلول آن علت است تا نتواند ضد موجود متوقف بر عدمش باشد.

معنای دیگر وحدت رتبه سلبی است یعنی هیچ کدام از دو شیء علت دیگری نیست و وحدت رتبه به این معنا نسبت به ضدین نه این که محـال نیست بلکه واجب است زیرا که ضـدین هیچکـدام علت دیگری نبوده بلکه محال است علت دیگری باشـند و این مقتضـی این نیست که با عدم ضد دیگر هم توقف و علیت نداشـته باشـند تا تهافت لازم آید پس این تقریب هم تمام نمی باشد .

پس نوع چهارم از برهان امتناع تمام نیست و همان سه نوع اول تمام است .

کلام محقق خوانساری(رحمه الله):

محقق خوانساری(رحمه الله) در این جا تفصیلی قائل شده است و توقف ضد بر عدم ضد دیگر را از یک طرف قائل شده است و گفته است ضـد موجود متوقف بر عـدم ضـد معـدوم نیست ولی ضـد معـدوم متوقف بر عدم ضد موجود می باشد یعنی اگر بخواهـد موجود شود اول باید ضد دیگر از بین برود و بعد ضد دیگر را بیاوریم و این دور نیست و از برای اثبات نهی و بطلان ضـد عبادی واجب کافی است زیرا که اگر مکلف در وقت ازاله شـروع به نماز کنـد أمر به ازاله هم دارد و مقتضـی ترک نماز است پس نماز منهی عنه و باطل می شود.

این بیـان هم همه براهین امتنـاع را از بین نمی رود و تنهـا برهان دور ــ که نوع اول بود ــ و برهان تهافت ــ نوع چهارم ــ دفع می شود زیرا که دیگر توقف از دو طرف و دو ضـد نخواهـد بود تـا دور یـا تهـافت لازم بیایـد ولی دو نوع برهـان دیگر یعنی برهان تحصیل حاصل و برهان امتناع ذاتی دفع نمی شود.

ص: ۱۶۴

اما برهان امتناع ذاتی اجتماع ضدین: زیرا که نسبت به ضد موجود هم امتناع اجتماع آن با ضد معدوم بالذات ثابت است پس نمی تواند مانع از آن باشد.

اما برهان تحصیل حاصل: به جهت اینکه در مرحله بقاء هم ضد موجود محتاج به علت و مقتضی است زیرا که ممکن این گونه نیست که تنها حدوثش علت بخواهد بلکه وجود بقائی هم مانند وجود حدوثی امکانی است و علت می خواهد _ همان گونه که در فلسفه ثابت است _ پس مقتضی ضد بقاءً موجود است و همان مانع است و دیگر خود ضد محال است که مانع باشد زیرا تحصیل حاصل است چرا اگر ممکن تنها در مرحله حدوث علت و سبب می خواست نه در مرحله بقائش، در این صورت خود ضد موجود بقاءً می توانست مانع باشد لیکن این مبنا باطل است. بنابر این برهان تحصیل حاصل در این تفصیل نیز جاری است تا اینجا آن بحث منطقی یا فلسفی تمام می شود و آقایان به این مقدار اکتفا کرده اند زیرا وقتی که مقدمیت عدم احد الضدین از برای ضد دیگر محال شد دیگر امر به شی مقتضی نهی از ضد خاص نخواهد بود در صورتی که در اینجا اشکال اصولی دیگری باقی می ماند که بحث آینده است.

براهین بر ابطال (۹۱/۰۹/۲۵)

Your browser does not support the audio tag.

بحث از براهین بر ابطال مقدمیت تمام شد و در حقیقت ۴ نوع برهان ذکر شد که تحت هر نوعی دو تقریب بود و تحت یک نوع سه تقریب بود که مجموعا ۹ تقریب برای امتناع ذکر شد و اکثر این براهین _ به استثنای نوع چهارم یعنی تهافت در رتبه _ تمام شد.

ص: ۱۶۵

چون مشهور قائل به وجوب مقدمه واجب شده بودند و همچنین قائل شدند که امر به شی مقتضی نهی از ضد عام و نقیض است لذا مجبور شدند صغرای مقدمیت و مانعیت ضد را ابطال کنند و وارد براهین پیچیده فوق الذکر شدند چون اگر ازاله متوقف شد بر عدم صلاه و عدم صلاه مقدمه ازاله بود از باب مقدمه بودن واجب می شود و ضد عام عدم صلاه که صلاه است محرم و منهی عنه و باطل می شود و لذا مجبور بودند صغرای مقدمیت را نفی کنند و با استفاده از براهین عقلی و فلسفی این کار را کردند و عمده بحث را در این براهین پیچیده قرار دادند و این که امر به شی مقتضی نهی از ضد خاص است را رد کردند ما در این جا به دو نکته اشاره می کنیم که در این بحث اصولی مهم است .

نکته اول: یک نکته این که نسبت به عدم حرمت ضد خاص نیازی به این براهین نداریم زیرا که وجدان روشنی در کار است که مقدمیت و حرمت غیری ضد را نفی می کند که این وجدان را به دو بیان می شود روشن ساخت:

بیان اول : بنابر این که حب شی مقتضی حب مقدماتش است و بغض شی مقتضی بغض نقیضش است _ که مشهور این دو مقدمه را قبول کرده اند _ اگر این دو را قبول کنیم باید در موارد تضاد بگوئیم که هرگاه انسان یکی را که بخواهد انجام دهد و محبوب وی باشد باید ضدّ دیگری در نظرش مبغوض باشد مثلاً کسی که می خواهد حج برود زیارت عرفه در کربلا بودن

در نظرش باید مبغوض باشد با این که به هیچ وجه مبغوض نیست و این وجدان بیّن و روشنی است که حرمت ضد خاص را از باب مقدمیت نفی می کند .

ص: ۱۶۶

بیان دوم: از راه توجه به نکته دیگری است که انسان فاعل مختار است و افعال به وسیله اعمال سلطنت از او صادر می شوند و این امر وجدانی است حال گفته می شود که وجداناً انسان فرقی نمی بیند بین دو فعلی که اختیاری هستند ولی انسان یکی از آن دو را بیشتر انجام نمی دهد چه خودش نیاز به بیشتر از یکی نداشته باشد ـ مانند اختیار احد الرغیفین یعنی یکی از دو نان را انتخاب کند ولیکن می تواند هر دو را هم اختیار کند ـ و چه جائی که دو فعل متضاد باشند و نتواند بیش از یکی را انتخاب کند و میان این دو از نظر کیفیت انتخاب فرقی نیست و روشن است که در انتخاب یکی از دو نان این انتخاب متوقف بر عدم انتخاب دیگری نیست زیرا که می تواند هر دو را انتخاب کند و لذا توهم نشده است که انتخاب احد الرغیفین متوقف بر عدم انتخاب دیگری باشد بلکه می تواند هر دو را با هم نیز انتخاب کند پس علت عدم انتخاب عدم نیاز و عدم اراده آن است نه اراده عدم آن چنانچه در مقدمات این چنین است و عین این هم در انتخاب احدالطریقین است که وقتی یکی را انتخاب می کند اراده ترک دیگری را ندارد بلکه نسبت به آن عدم الاراده دارد یعنی از باب تلازم است نه از باب توقف همچنان که اختیار احد الرغیفین به خاطر توقف نیست .

نکته دوم: که این نکته عمده بحث ما است و می خواهیم عرض کنیم که براهینی را که آقایان برای بطلان مقدمیت آورده اند نسبت به هدف اصولی آنان ـ که نفی ضد و بطلان صلاه در وقت ازاله است ـ کار ساز نیست زیرا که آنها کبرای مقدمیت و اقتضا امر به شی نهی از ضد عام را قبول داشته و از راه این براهین صغرای مقدمیت را نفی کردند تا صلاه ـ که ضد ازاله است ـ مامور به قرار گیرد ـ و لو به نحو ترتب ـ و صحیح باشد لیکن در این براهین چیزی ثابت شد که از حیث ثمره و غرض اصولی در این بحث عین اثبات مقدمیت عدم احد الضدین از برای ضد دیگر است چون در این براهین هر چند ثابت کردید که احدالضدین محال است مانع از دیگری باشد ولی مقتضی احد الضدین مانع از ضد دیگر است و چند برهان این را می رساند و ثابت می کرد پس وجود هر ضدی متوقف بر عدم مقتضی ضد دیگر می شود و دور و اشکالات فلسفی هم پیش نمی آید ولی در بحث اصولی است که مشکل پیش می آید که به آن توجه نشده است چون وقتی مقتضی ضد مانع شد و کبرای مقدمیت را هم قبول کردید در این صورت امر به ازاله موجب می شود که عدم مقتضی نماز واجب شود یعنی عدم اراده نماز ـ و یا هر أمری که مقتضی و علت احدالضدین باشد ـ و در این صورت طبق کبرای این که امر به شی مقتضی نهی از نقیض و ضد عام آن است مقتضی یا اراده نماز حرام می شود پس دیگر امر به نماز حتی به نحو ترتب و مشروط به ترک ازاله ممکن نخواهد بود چون امر به نماز موجب می شود که مقتضی و اراده نماز هم واجب شود و این با حرمت آن قابل جمع نخواهد بود همانگونه که وجوب نماز با حرمت آن ـ بنابر مانعیت ضد ـ قابل جمع نمی باشد .

پس نماز بدون امر خواهد شد و باطل می شود ـ چنانچه در ثمره بحث ضد خواهد آمد ـ و بدین ترتیب با براهین ابطال مقدمیت عدم ضد از برای ضد دیگر به هدف و مقصود و ثمره اصولی از بحث ضد نمی رسیم چون در این براهین هر چند اثبات شد مانعیت احدالضدین از ضد دیگر محال و ممتنع است ولی همین که ثابت شد مقتضی ضد مانع از ضد دیگر است در نتیجه نماز ـ ضد واجب أهم ـ نمی تواند واجب شود و قهراً باطل خواهد شد.

به عبارت دیگر همان أثر اصولی ـ که بنابر مانعیت ضد ـ بر نهی از ضد خاص بار است بر مانعیت مقتضی ضد از ضد واجب هم بار می باشد و فرقی میان این دو مطلب از حیث این بحث اصولی نیست و راه کار ساز از برای امکان أمر به ضد واجب أهم ـ ولو به نحو ترتب ـ همان نکته ای است که در ابتدای بحث ضد عرض کردیم که باید کبرای وجوب مقدمه را منکر شویم و ملازمه را انکار کنیم و انکار صغرای مانعیت ضد و مقدمیت عدم احدالضدین از برای ضد دیگر مفید فایده نمی باشد.

لهذا هرکس که قائل شود به امکان أمر به ضد واجب ـ ولو به نحو ترتب ـ باید وجوب مقدمه را انکار کند یا مطلقا و یا اگر قائل به ملازمه شدیم قائل به وجوب مقدمه موصله بالخصوص می شویم ولیکن بنابر این قول باید دو مطلب دیگر را هم قائل شویم.

۱) این که ترک موصل را نقیض فعل ندانیم زیرا که هر دو قابل ارتفاع هستند ـ به این که هر دو ضد را ترک کند ـ و قبلاً صحت این مطلب را اثبات کردیم .

۲ ـ در افعال اختیاری مباشری علت حرام را حرام نمی دانیم بلکه همان ترک اراده حرام واجب است، و الاـ گفته می شود مقتضی ضد چون که علت عدم ضد دیگر خواهد بود باز هم حرام می شود و این مطلب را نیز ما قبلاً ثابت کردیم و طبق این دو مبنا یعنی اگر ملازمه را انکار کردیم و یا قائل به وجوب خصوص مقدمه موصله با دو مطلب فوق الذکر شدیم; چه ضد مانع از ضد دیگر باشد و چه نباشد و مقتضی ضد مانع باشد نتیجه یکی بوده و أمر به ضد واجب ولو به نحو ترتب ممکن خواهد شد و ضد واجب حرام غیری نمی شود و این بدان معناست که براهین ذکر شده نقشی در مسأله اصولی ما نخواهد داشت.

ثمره بحث ضد (۹۱/۰۹/۲۶)

Your browser does not support the audio tag.

ثمره بحث ضد

بعد از بحث از ضد خاص و عام که گذشت بحث از ثمره بحث ضد است و این که امر به شی اگر مقتضی نهی از ضد خاص باشد چه ثمره ای دارد .

معمولاً اصولیون دو ثمره برای مبحث ضد ذکر می کنند که روح این ها به یک ثمره بر می گردد و بعد در ذیل می گوئیم این ها ثمره الثمره است و ثمره اصلی یک عنوان اوسعی و أعم از این دو ثمره است ولی چون اصولیون هر کدام را مستقلا ذکر کرده اند ما هم مماشاتا با آنها این بحث را این گونه طرح می کنیم.

ثمره اول: این که اگر واجب اهمی با عبادتی تزاحم کند و واجب اهم مضیق باشد و ضد عبادی موسع باشد بنابر اقتضاء اگر مکلف عبادت را در وقت واجب انجام دهد باطل خواهد بود زیرا که نهی موجب فساد عبادت است و بنابر عدم اقتضاء صحیح خواهد بود.

ص: ۱۶۹

ثمره دوم: این که وقت عبادت هم مضیق باشد مانند نماز در آخر وقت که باز هم گفته می شود بنابر اقتضاء باطل می شود و بنابر عدم اقتضاء صحیح خواهد بود.

حاصل اینکه بحث ضد در این دو فرع فقهی دارای ثمره است که اگر قائل شدیم امر به شی مقتضی نهی از ضدش است پس امر به ازاله مقتضی است اگر در وقت ازاله که فوری است و وجوبش مضیق است نماز خواند باطل است چون که منهی عنه و حرام می شود و نهی در عبادات مقتضی فساد است و أما اگر قائل به اقتضا نشدیم نماز صحیح خواهد بود زیرا که نهی و حرمت ندارد.

سپس در کلمات اصولیون دو اشکال بر این دو ثمره ذکر شده است و خواسته اند بگویند که این ثمره مترتب نیست.

اعتراض اول ــ که منسوب به شیخ بهائی(رحمه الله) است ــ این است که گفته شده است در هر دو فرض ضدی که عبادی است علی کل حال باطل است ــ چه قائل به اقتضا بشویم و چه نشویم ــ و در اعتراض دوم برعکس گفته شده است که در هر دو فرض نماز صحیح است پس هر دو اعتراض می خواهند ثمره را باطل کنند و اثبات کنند که بحث اقتضا مثمر ثمر نیست و نسبت به هریک از دو اعتراض اشکالاتی شده است که ذیلاً بررسی می شود.

اعتراض اول: منسوب به شیخ بهائی(رحمه الله)است ایشان گفته است این ثمره درست نیست چون علی کل حال نماز صحیح نیست اما اگر قائل به اقتضا شدیم که واضح است چون عبادت منهی عنه است و نهی موجب فساد عبادت است و اگر قائل به اقتضا هم نشدیم باز هم نماز باطل است چون هر چند نهی ندارد ولی امر هم ندارد چون ضدش ماموربه است و در زمانی که ازاله ماموربه است نماز نمی تواند ماموربه باشد و عبادت هم بدون امر باطل می باشد.

بنابر این ثمره مذکور تمام نیست اصولیون از این اعتراض سه جواب داده اند که دو جواب آنها در هر دو فرع است و یک جواب در خصوص فرع اول است که جواب محقق ثانی(رحمه الله) است.

جواب اول: که در خصوص فرع اول است و محقق ثانی(رحمه الله) گفته است که وقتی عبادت موسع است و مضیق نیست امر به نماز امر به فرد نماز نیست تا گفته شود ساقط می شود بلکه امر به جامع نماز ما بین الزوال الی الغروب است یعنی أمر موسع است و امر به موسع با امر به ازاله قابل جمع است و تزاحمی میان آنها نیست تا یکی از آنها ساقط شود پس أمر به نماز ساقط نشده است و اگر مکلف متعقلش را انجام داد هر چند در اول وقت مصداق قهری آن جامع موسع قرار می گیرد و مصداق ماموربه می شود و صحیح واقع می شود .

این جوابی است که در فرع دوم جاری نیست چون در آنجا هر دو أمر مضیق هستند و أمر به نماز ساقط می شود پس ثمره در فرع اول صحیح است و اعتراض شیخ بهائی وارد نیست .

جواب دوم: استفاده از امر ترتبی است یعنی اگر ضد عبادی نهی داشت دیگر نمی تواند امر داشته باشد حتی به نحو ترتب اما اگر قائل به عدم اقتضا شدیم می تواند به نحو ترتب امر داشته باشد و امر به ضدین به نحو ترتب اشکال ندارد و آنچه محال است دو امر مطلق به ضدین است نه امر به ضد مشروط به ترک دیگری پس می شود در فرض ترک ازاله نماز مامور به باشد چه مضیقین باشند چه یکی مضیق باشد و یکی موسع .

ص: ۱۷۱

البته در زمان شیخ بهائی(رحمه الله) هنوز بحث ترتب در اصول مطرح نبوده است و از زمان مرحوم وحید(رحمه الله) یا کاشف الغطاء(رحمه الله)طرح شده است بنابراین اعتراض شیخ بهائی(رحمه الله) در هر دو فرع صحیح نیست و ثمره تمام است.

جواب سوم: گفته شده است که اگر امر به نماز هم نداشته باشیم و ترتب هم محال باشد ولی می شود بنابر عدم اقتضا از طریق ملاک أمر نماز را تصحیح کرد زیرا اگر امر هم ساقط شده باشد ولی ملاک حکم باقی است و این نماز دارای ملاک و مصلحت صلاه هست و این مقدار کافی است برای صحت عبادت و قصد قربت زیرا در قصد قربت بیش از این که فعل را از برای مولا انجام دهد لازم نیست و با وجود ملاک می شود آن را برای مولا انجام دهد و این هم انقیاد و قصد قربی است و در باب عبادات هم بیش از این شرط نشده است.

این سه جواب داده شده است بر عدم تمامیت اعتراض شیخ بهائی(رحمه الله) و ثمره بحث ضد تمام است أما جواب ترتب صحیح است ولی مبتنی است بر قبول امکان ترتب و بحثش به تفصیل خواهد آمد لیکن نسبت به دو جواب دیگر یعنی جواب مرحوم محقق ثانی(رحمه الله) که مخصوص فرع اول است و جواب تصحیح عبادت بر اساس ملاک اشکالاتی وارد شده است.

اشکال مرحوم میرزا(رحمه الله): أما نسبت به جواب محقق ثانی(رحمه الله)مرحوم میرزای نائینی(رحمه الله) اشکال کرده است و گفته است با این که کلام ایشان دلیل بر تحقیق ایشان است و متوجه شده که تزاحمی بین امر به جامع موسع و امر مضیق نیست و جامع مقدور است ولی این در جائی است که ما شرطیت قدرت را در تکالیف از باب حکم عقل بدانیم نه از باب استظهار از دلیل خطاب یعنی اگر مدرکمان در شرطیت مقدوریت تکالیف، حکم عقل باشد مطلب ایشان درست است چون امر به جامع موسع معقول است و قبیح نیست زیرا که مکلف را الجا به جمع بین ضدین نمی کند و لذا عقل به لزوم سقوط امر موسع حکم نمی کند ولی اگر ما گفتیم دلیل بر شرطیت مقدوریت واجب از خود دلیل خطاب استفاده می شود و کانه در لفظ آمده باشد که واجب فعل مقدور است و این یک نکته استظهاری در خطابات شرعیه است که می گوید قدرت در تکالیف شرط است و اگر حکم عقل هم به قبح تکلیف به غیر مقدور نبود بازهم اطلاق خطابات شامل موارد عجز و عدم مقدوریت واجب نبود زیرا که خطابات مولوی با هدف ایجاد محرکیت است و محرک مولوی و بعث جائی است که امکان انبعاث باشد پس جائی که انبعاث ممکن نیست شارع هم بعث ندارد لهذا متعلقات تکالیف حصه مقدوره هستند و متعلق خطابات و اوامر شارع مقید می شود به قدرت و مقدور بودن طبق این مبنا ــ که مختار ایشان است ــ دیگر خطاب موسع هم شامل حصه و فرد غیر مقدور از نماز نمی شود و جامع موسع اثباتاً مقید می شود به نمازی که مقدور باشد و دیگر فرد مزاحم با وجوب ازاله را که در زمان ازاله انجام می گیرد شامل نمی شود چون که حصه غیر مقدوره است پس متعلق واجب موسع مقید می شود به جامعی که در غیر فرد مزاحم با ازاله است حال که مقید شد به غیر این فرد قهراً شامل این فرد نخواهد شد و قهراً اگر این فرد انجام گرفت أمر نداشته و مثل نماز خارج از وقت است که امر ندارد و باطل است مرحوم آقای خوئی(رحمه الله) بر مطلب مرحوم میرزا(رحمه الله) ۴ اشکال وارد کرده است که تنها یکی از آنها درست است .

اشکال صحیح: أما اشکال صحیح که بر ایشان وارد است آن است که اگر این نکته استظهاری را هم قبول کنیم که خطابات شرعی چون به داعی تحریک است پس باید متعلقات اوامر مقدور باشد بازهم متعلق اوامر جامع به نحو صرف الوجود خواهد ماند و مقید به افراد یا حصص مقدوره بالخصوص نمی شود یعنی نتیجه ای که می گوید: باید متعلقات اوامر مقید به حصه اختیاری شود درست نیست چون جامع بین فرد و حصه اختیاری و فرد یا حصه غیر اختیاری، اختیاری است چون که جامع به نحو صرف الوجود است نه مطلق وجود و مقدوریت جامع صرف الوجودی به مقدوریت یک فرد است و لازم نیست که تمام افراد جامع مقدور باشد تا صرف الوجود مقدور شود مثل رفتن به جائی است که ده راه داشته باشد که اگر یکی از راه ها باز و مقدور باشد رفتن به آنجا مقدور و باز است ولو باقی راه ها بسته باشد و لازم نیست همه راه ها باز باشد تا رفتن به آنجا مقدور و باز باشد و این روشن است پس جامع موسع بنابر هر دو مبنا در شرطیت قدرت در تکالیف بر جامعیت خود باقی است و نکته استظهاری باعث تقیید جامع به غیر فرد مزاحم با ازاله نمی شود.

ثمره ضد و اشکالات علما (۹۱/۰۹/۲۷)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در دو ثمره ای که برای بحث (اقتضا امر به شی نهی از ضدش) بیان کرده اند بود و عرض شد که دو ثمره ذکر نموده اند یکی جائی که وقت ضد عبادی واجب اهم موسع باشد و دیگری جائی که وقتش مضیق باشد و در هر دو فرع بنابر اقتضا، نماز باطل است چون نهی به ضد عبادی می خورد و نهی اقتضای فساد را دارد و بنابر عدم اقتضا نماز صحیح است چون نهی ندارد ولی در اعتراض اول شیخ بهائی(رحمه الله)گفته بود که در صورت عدم اقتضا هم نماز باطل است چون که امر ندارد و عبادت بدون امر هم باطل است و از این اعتراض پاسخ هائی داده شده بود که یک پاسخ را محقق ثانی(رحمه الله)داده بود که فرموده بود در فرع اول امر به جامع و نماز موسع در کل وقت است و جامع به نحو صرف الوجود موسع مصادیق حال و آینده را می گیرد و مزاحم با وجوب ازاله نیست و در مقام امتثال قابل جمع هستند پس چرا امر ساقط باشد و مرحوم میرزا(رحمه الله) در این جا فرموده بود که این مطلب در صورتی درست است که قدرت، شرط عقلی باشد اما اگر گفتیم ظهور خطاب اقتضای این را دارد که قدرت در متعلق اوامر و واجبات اخذ شود پس جامع نماز مقید می شود به غیر فردی که در زمان ازاله است و دیگر اطلاق أمر موسع شامل آن نمی شود پس عبادت فاسد می شود واشکال شیخ بهائی(رحمه الله) تمام خواهد بود.

ص: ۱۷۳

عرض شد که پاسخ صحیح بر کلام میرزا(رحمه الله) آن است که چنانچه نکته استظهاری را هم قائل شویم باز هم جامع بین مقدور و غیر مقدور، مقدور است و مقید به حصه یا فرد اختیاری نخواهد شد ولیکن آقای خوئی(رحمه الله)سه اشکال دیگر نیز بر میرزا(رحمه الله) وارد کرده است که قابل دفع هستند.

اشکال اول: این که شما فرمودید بنابراین که قدرت به حکم عقل باشد امر و وجوب موسع ساقط نمی شود این مطلب طبق مبنای خود شما درست نیست چون شما مبنائی دارید که واجب معلق را قبول ندارید یعنی جائی که وجوب فعلی باشد و واجب استقبالی می گوئید این محال است و در اینجا لازم می آید وجوب جامع موسع نماز از زمان وجوب ازاله فعلی باشد با

این که واجب که باید مقدور باشد استقبالی است یعنی بعد از زمان ازاله متحقق می شود و این واجب معلق است که نزد شما محال است .

پاسخ اشکال: جواب این اشکال روشن است زیرا که میرزا(رحمه الله) واجب معلق را ممتنع می دانست نه از این باب که فعلیت وجوب و استقبالیت واجب ممتنع است _ همانگونه که محقق اصفهانی(رحمه الله) می گوید _ بلکه از باب دیگری است; یعنی در امتناع واجب معلق دو بیان و دو وجه بود.

وجه اول: یکی این که تقدم زمان وجوب بر زمان واجب محال است اگر کسی این مبنا را قائل شود این جا هم لازمه اش این است که وجوب از حالا باشد و واجب که جامع است چون بعد مقدور می شود بعداً بیاید ولی این را میرزا(رحمه الله)قبول ندارد و ایشان قائل به امتناع بود از طریق وجه دیگری که وجه دوم است .

ص: ۱۷۴

وجه دوم: این است که وقتی واجب، معلق شد به زمان آینده و زمان قید واجب شد چون که این قید غیر اختیاری است و بایستی تمام قیود غیر اختیاری شرط وجوب هم قرار بگیرند لذا زمان واجب، قید و شرط وجوب آن واجب هم خواهد شد و چونکه زمان متاخر قید است و زمان وجوب متقدم است نتیجه اش آن خواهد شد که فعلیت وجوب متقدم مشروط باشد به شرطی متاخر و شرط متأخر در مجعولات شرعی نزد میرزای نائینی(رحمه الله) ممتنع است لهذا واجب معلق محال می شود ولیکن طبق این مبنا مرحوم میرزا(رحمه الله) هر جا دلیل خاص باشد که وجوب فعلی را در زمان آینده از قبل واجب کند مانند وجوب حج از زمان استطاعت که قبل از زمان فعل مناسک حج است و یا وجوب صوم رمضان از اول ماه یا اول هر شب با این که واجب امساک و صوم از فجر است ــ که متاخر است ــ در این قبیل موارد می فرماید آنچه که شرط وجوب می باشد تعقّب آن زمان متاخر است و عنوان تعقب مقارن با وجوب از قبل صادق است و این محال نیست لهذا ایشان در اینجا می تواند بفرماید که امر به جامع موسع مطلق است و ما از باب مقید عقلی که لبّی است آن را مشروط کرده ایم یعنی باید تکلیف به جمع بین ضدین و فعل غیر مقدور نباشد و این مقید عقلی بیش از این اقتضا ندارد که الجاء به جمع بین ضدین نشود اما هر نحو دیگری فعلیت وجوب ممکن باشد مشمول اطلاق دلیل امر است پس به آن تمسک کرده و اثبات می کنیم که تعقب قدرت بر جامع بعد از ازاله شرط است و این شرط مقارن است نه متأخر و محال نمی باشد بلکه می توان گفت اصلاً وجوب جامع موسع عقلاًـ شرطی لازم ندارد بجز مقدور بودن جامع موسع در عمود زمان که ثابت است زیرا که قیدی در آن جامع اخذ نشده است جز عدم الجاء در جمع بین ضدین و امر محال که قبیح است و این الجاء در امر به جامع موسع نیست بحسب فرض و این بدین معناست که مقدوریت جامع موسع در عمود زمان برای اطلاق أمر به آن جامع کافی است پس دلیلی نداریم تا از اطلاق دلیل امر دست بکشیم و اطلاق امر سر جای خود باقی است.

به عبارت دیگر اگر مقدوریت قید در متعلق امر و جامع شود و وجوب حصه و افراد اختیاری از قبل واجب باشد واجب معلق می شود ولی فرض این است که چنین قیدی در متعلق امر اخذ نشده است و متعلق همان جامع به نحو صرف الوجود در تمام عمود زمان است و از نظر عقلی أمر به چنین جامعی یا امر به ازاله در اول وقت قبیح نیست پس تقدم زمان وجوب بر زمان واجب لازم نمی آید هر چند اگر مکلف بخواهد خارجاً هر دو واجب را انجام دهد نمی تواند در یک زمان انجام دهد ولی این تأخر در مقام امتثال است نه در متعلق امر تا واجب معلق شود.

پس این اشکال به میرزا(رحمه الله) وارد نیست و امر، مشروط به شرط متاخر نیست بلکه یا مشروط به تعقب است که شرط مقارن است یا حتی لازم نیست تعقب هم شرط باشد و آنچه که شرط است این است که لا یلجئه الی اجتماع الضدین و این جا هم همین گونه است چون که از امر به جامع موسع الجاء به جمع بین ضدین لازم نمی آید.

اشکال دوم: گفته اند قبول اطلاق أمر در شق اول هم خلاف مبنای ایشان در باب اطلاق و تقیید است زیرا که مرحوم میرزا(رحمه الله)در باب اطلاق و تقیید می فرماید: تقابل بین اطلاق و تقیید تقابل عدم ملکه است و لذا جائی که تقیید ممتنع باشد اطلاق هم ممتنع می شود و در بحث تعبدی و توصلی گفتند وقتی تقیید به تعبدی محال شد اطلاق هم محال می شود در این جا هم این اشکال وارد می شود که چون تقیید أمر به صلاه به خصوص فردی که در زمان ازاله انجام می گیرد محال است ــ زیرا که جمع بین ضدین خواهد بود ــ پس اطلاق أمر به صلاه نیز از برای این فرد محال خواهد بود چه این که مقدوریت به حکم عقل باشد یا از باب نکته استظهاری اثباتی، لهذا طبق مبنای مرحوم میرزا(رحمه الله) در باب اطلاق و تقیید اطلاق أمر به نماز نسبت به فردی که در زمان ازاله انجام می گیرد محال است .

پاسخ اشکال: این اشکال هم وارد نیست و شبیه آن را هم مرحوم آقای خویی(رحمه الله) در بحث تعبدی وارد کرده بودند و شهید صدر(رحمه الله)همانجا نیز جواب عامی داده اند که مقصود میرزا(رحمه الله) از امتناع اطلاقی _ که تقییدش محال است _ اطلاقی است که در مقابل آن تقیید است که از رفع آن قید به دست می آید و در این موارد اطلاقی را که می خواهیم اثبات کنیم مقابل تقیید به غیر فردی است که در زمان ازاله واقع می شود و این تقیید محال نیست و به عبارت دیگر عدم شمول امر به جامع از برای فرد مزاحم با ازاله از طریق تقیید جامع به سایر افراد حاصل می شود و رفع این قید است که موجب شمول فرد مزاحم هم می شود و این تقیید محال نیست و مرحوم میرزا(رحمه الله) که می گوید تقابل بین اطلاق و تقیید عدم و ملکه است؛ منظور اطلاقی است که از رفع آن قید به دست می آید و اطلاق این جا این است که این فرد مزاحم را بگیرد که از رفع تقیید به افراد غیر مزاحم بدست می آید و تقیید به افراد غیر مزاحم ممکن است و محال نیست و مرحوم آقای خویی(رحمه الله)برعکس کرده است و امکان تقیید را به خود فرد مزاحم لازم دانسته است در صورتی که این تقیید در مقابل اطلاق مطلوب در مانحن فیه نیست.

اشکال سوم: گفته اند که ما قبول نداریم امر دال بر بعث و تحریک است تا مقدوریت انبعاث قید متعلق اوامر باشد و آن نکته استظهاری تمام شود بلکه صیغه امر دال بر جعل و اعتبار فعل بر ذمه مکلف است و قدرت عقلاً در مرحله امتثال شرط است و مربوط به مدلول امر و جعل فعل بر ذمه مکلف نیست بنابر این شق دوم تفصیل مرحوم میرزا(رحمه الله) که نکته استظهاری از برای شرطیت قدرت در تکالیف و خطابات شرعی است تمام نیست.

نقد اشکال: این اشکال از ایشان خیلی عجیب است چون اولاً: لازمه این اشکال این است که ایشان قدرت را شرط در مرحله امتثال و تنجز عقلی بدانـد و شـرط تکالیف نداند با این که ایشان قدرت را شـرط در تکلیف و مجعول جعل شـرعی می داند و آثار شرطیت قدرت در تکالیف را همواره بار می کنند و این بحث بعداً می آید و ثانیاً: این اشکال در این بحث بر میرزا(رحمه الله)وارد نیست چون میرزا(رحمه الله)نمی گوید صـیغه امر دال بر نسبت ارسالیه است و اصلاً بحث در مدلول وضعی أمر نیست بلکه ایشان می خواهد از ظهورات حالی خطابات شارع اسـتفاده کند که چون به داعی تحریک است پس نسبت به موارد عجز اطلاق ندارد و این جا بین مدلول وضعی اوامر و مدلول تصدیقی آنها خلط شده است و میرزا(رحمه الله)می گوید معنای صیغه امر هر چه که باشـد غرض مولا ـ از خطـاب تحریـک مکلفین است و مـدلول تصـدیقی اوامر ایجـاد محرک مولـوی است و این اقتضا دارد که مامور به چیزی باشـد که امکان انبعاث و تحریک در آن باشـد و در نتیجه متعلقات اوامر و خطابات شارع شامل فرد و حصه غیر مقدور و غیر اختیاری نخواهد شد و این به هیچ وجه ربطی به مختار در معنای موضوع له صـیغه امر ندارد یعنی اگر معنـای موضوع له اعتبـار فعـل بر ذمه مکلف باشـد بـازهم این ظهور حـالی مقیـد متعلقات اوامر تمام است و اگر این ظهور تصـدیقی نباشد معنای موضوع له نسـبت ارسالیه و بعثیه هم باشد متعلقات اوامر مقید نخواهد بود و این مطلب روشن است بنابر این هر سه ایراد مرحوم آقای خویی(رحمه الله) بر میرزای نائینی(رحمه الله) وارد نمی باشد.

ادامه بحث ثمره ضد(۹۱/۰۹/۲۸)

.Your browser does not support the audio tag

ادامه بحث ثمره ضد

بحث در دو ثمره ای بود که برای مبحث ضـد ذکر شـد جائی که تکلیفی واجب است و واجب دیگری ضد او است که گاهی این ضد عبادی موسع است و گاهی مضـیق، و در هر دو صورت گفتیم چون نماز عبادت است بنابر اقتضا باطل می شود و بنابر عـدم اقتضا صـحیح است و شـیخ بهائی(رحمه الله) اشـکال کرده بود که بنابر عـدم اقتضا هم باطل است زیرا گرچه نهی نیسـت ولی به جهت تضـاد، امر هم نیست و عبادت امر می خواهـد ولی محقق ثانی(رحمه الله)جواب داده بود که این مطلب در فرض اول که وقت نماز موسع است صـحیح نیست زیرا که بین امر به جامع موسع نماز و امر به ازاله تزاحم و تضادی نیست و ماموربه جـامع به نحـو صـرف الوجود است نه افراد و أمر به صـرف الوجود تخییرش عقلی است و شـرعی نیست یعنی أمر به أفراد تعلق نمی گیرد تا گفته شود که أمر به فرد از نماز که در وقت ازاله است هم می خورد و این مطلب جمع بین ضـدین است پس اگر جامع ماموربه بود تزاحمی در کار نیست و امر باقی است.

در این رابطه تفصـیلی که مرحوم میرزا(رحمه الله)داده بودنـد عرض شـد که تمـام نبود و حق بـا محقق ثـانی(رحمه الله)است و بدین ترتیب ثابت می شود که میان واجبات موسعه و مضیقه تزاحمی نیست و در آنجا نیاز به امر ترتبی نداریم .

جواب دوم از اشـکال: جواب دوم از اعـتراض شـیخ بهـائی(رحمه الله) بر ثمره، وجود أمر ترتبی است که در هر دو فرد می آید که اگر امر به شـی مقتضـی نهی از ضد باشد نمی تواند امر ترتبی هم داشـته باشد زیرا اجتماع امر نهی در عبادت لازم می آید که محـال است و امـا بنـابر عـدم اقتضـاء، امر ترتبی نسـبت به عبادت موجود است و عبادت صـحیح می شود پس ترتبی ها می گویند بنابر اقتضا امر ترتبی هم ممکن نیست و عبادت فاسد است و بنابر عدم اقتضا امر به نحو ترتب ممکن است و هر دو ثمره صحیح خواهد شد.

ص: ۱۷۹

این جواب فوق جواب صحیحی است ولی مبتنی است بر امکان ترتب و یا کسی قائل به اطلاق خطابات قانونی در موارد ترتب شود مثل مرحوم امام(رحمه الله) که می گوید خطابات چون که قانونی هسـتند اطلاقشان در موارد تضاد باقی است این مبنا هم نتیجه ترتب را دارد که امر به نماز ساقط نیست طبق این دو مبنا این جواب در هر دو ثمره می آید و اشـکال شـیخ بهائی(رحمه الله)تمام نمی شود.

جواب سوم: این بود که اگر ترتب هم ممکن نباشد و خطابات قانونی را هم قبول نکنیم می توانیم بگوئیم از باب وجود ملاک در ضـد عبادی هر دو ثمره صـحیح است یعنی بنابر عدم نهی از ضد هر چند نماز امر ندارد ولی از باب ملاک داشـتن می شود آن راتصـحیح نمود زیرا وجود ملاک مصلحتی که در امر است کافی است از برای قصد قربت و صحت عبادت، و اگر مکلف آن را قصد کند عبادت واقع می شود و در قصد قربت خصوص قصد امر لازم نیست و هر قصدی که مقرب به مولا باشد کافی

است و انجام ملاک أمر به خاطر مولا هم قصد قربی است .

نقد جواب سوم: تمامیت این پاسخ متوقف بر این است که ما بتوانیم ملاک را در فرد مزاحم احراز کنیم زیرا گفته شده است وقتی امر نسبت به فرد مزاحم ساقط شد و اطلاق نداشت دیگر ملاک هم قابل اثبات نیست چون که ممکن است ملاک هم با امر ساقط شده باشد و حصه ای که امر ندارد معلوم نیست دارای ملاک باشد در این جا دو راه از برای اثبات ملاک ذکر شده است و هر دو پاسخ داده شده است.

ص: ۱۸۰

راه اول: تمسک به مـدلول التزامی خطاب امر است یعنی وجوب که مـدلول مطابقی امر است یک مـدلول التزامی هم دارد که ملاک داشـتن است و اطلاق مـدلول مطابقی أمر ساقط شـده است ولی اطلاق ملاک _ که مدلول التزامی است _ می تواند بر حجیت باقی باشد و آنچه که محال است طلب دو ضد است اما این که ضدین هر دو ملاک داشـته باشند این محال نیست پس دلالـت خطـاب بر وجود ملاـک حـتی در فردی که مزاحم بـا واجب أهم است حجت است حـتی اگر اطلاـق أمر نسـبت به آن ساقط شده باشد.

از این بیان جواب داده اند که:

اولاً: مدلول التزامی بعد از سقوط مدلول مطابقی حجت نیست و این همان بحث معروف است که مدلول التزامی بعد از سقوط مـدلول مطـابقی آیـا حجت است یا خیر و معروف و صـحیح در آن جا این است که حجت نیست چون مـدلول التزامی مـدلول المـدلول است و مـدلول مطابقی دال بر آن است و اگر مـدلول اول ساقط شـد دیگر دال بر مـدلول دوم هم نیست یا به عبارت دیگر همچنـانکه مـدلول التزامی در اصـل انعقـاد دلالت تابع مـدلول مطابقی است در حجیتش هم تابع است و این یک جواب مبنائی است البته مرحوم آقای خویی(رحمه الله) در اینجا این جواب را ذکر کرده انـد زیرا مبنایش را _ یعنی تبعیت در سـقوط را _ قبول دارنـد و این بـدان معنـا است که ایشان قـدرت را شـرط در تکلیف می داننـد تا اینکه در موارد عجز و عـدم قـدرت وجـوب و تکلیـف ساقـط باشـد؛ در صورتی که ایشـان در اشـکال سوم بر تفصـیل مرحوم میرزا(رحمه الله) در ثمره اول ایشـان فرمودند که قدرت، در مرحله امتثال شـرط عقلی است نه در مرحله جعل واعتبار فعل بر ذمه مکلف و این تناقض است لهذا در آنجا گفتیم که اشکال سوم ایشان بر مرحوم میرزا(رحمه الله) بر خلاف مبنایشان و آثار مترتب بر آن در شرطیت قدرت است.

ثانیاً: عـدم تبعیت در جائی است که مـدلول مطابقی با قرینه منفصل از حجیت بیافتـد اما اگر مقید متصل یا کالمتصل بود دیگر اصل اطلاق در مدلول مطابقی منعقد نمی شود و به تبع آن اصل اطلاق در مدلول التزامی خطاب شـکل نمی گیرد تا مستقلاً از حجیت مدلول مطابقی حجت باشد یعنی تبعیت در انعقاد نزد همگان مسلم است ولذا اگر مقید خطاب متصل آمده باشد کسی قائل به احراز ملاک در حصه فاقـد قیـد نیست مثلاً اگر گفت اعتق رقبه مؤمنه هیـچ کس قائل نمی شود که عتق رقبه غیر مؤمنه نیز همـان ملاـک را داراست این یکی از فرق هائی است که بین مقیـد و مخصـص متصل با منفصل گذاشـته انـد که اگر مقید منفصـل بود جـا داشت کسـی بگویـد حجیت مـدلول التزامی بر ملاـک بـاقی است اما جائی که متصل باشـد اطلاق در مـدلول التزامی منعقد نمی شود مثلاً اگر بگوید (صل صـلاه مقدوره) دیگراطلاق در مدلول التزامی برای فرد مقدور منعقد نشده اسـت زیرا مقیدات متصل رافع اصل ظهور می باشـند حال گفته می شود در مانحن فیه این گونه است که قید مقدور بودن قید متصل به خطـاب أمر است أمـا اگر نکته اسـتظهاری مرحـوم میرزا(رحمه الله)را قبـول کردیم که روشن است زیرا که ظهـور در بعث و تحریـک متصـل به خطاب امر است و آن را به موارد امکان انبعاث و مقـدوریت ــ هماننـد سایر قیود لفظی متصل ــ مقیـد می کنـد و اما اگر مقیـد عقلی باشد از باب قبح تکلیف به غیر مقدور این قبح تکلیف عاجز مانند احکام عقلی بدیهی است که نیاز به اسـتدلال و برهـان نـدارد و عرف متکلم و مخاطب آن را به روشـنی درک می کنـد و در هر ذهنی هست لهـذا قبـح تکلیف عـاجز در مقـام تخاطبماننـد مقیـد متصل و ملحوظ برای طرفین است و چیزی که از این قبیل است مانع انعقاد اصل اطلاق در مدلول مطابقی که وجوب است می شود در نتیجه اطلاق در مدلول التزامی که ملاک است نیز منعقد نخواهد شد.

بنابراین این جا حتی قائلین به عـدم تبعیت مـدلول مطابقی و التزامی در حجیت نمی توانند ملاک را اثبات کنند بله اگر وجوب مـانحن فیه به وسـیله حکم عقـل نظری بـا اجمـاع وامثال آن ساقط شـده بود اطلاق در خطاب امر ذاتاً منعقـد بود و تنها مـدلول مطابقی آن می توانست از حجیت می افتـد و قائل بعدم تبعیت بین دو مدلول در حجیت می توانست به مدلول التزامی تمسـک کند لیکن مقید عقلی ما بدیهی و کالمتصل است .

راه دوم: تمسـک به اطلاـق مـاده است که مرحـوم میرزا(رحمه الله) فرموده است که مـاده صـلاه که متعلق امر است شامـل فرد مزاحم هم می شود و وقتی که شارع به آن امر می کنـد در عرض واحد کأنه آن فعل را موضوع دو محمول قرار می دهد یکی وجوب که مدلول وضعی امر است و دیگری غرض و ملاك داشتن آن فعل که مدلول سیاقی و ظهور حالی متکلم است و این دو دلاـلت در عرض هم هسـتند و یکی در طول دیگری و دلالت التزامی آن نیست یعنی عرفاً همچنانکه از امر بعث و تحریک به سوی آن فعل ـ مدلول ماده ـ را می فهمیم که این ماده مورد غرض شارع است و ملاک دارد.

حال اگر مولا قیـد لفظی بیاورد و ماده را مقیـد کند و بگوید مثلاً (صل صـلاه فی المسـجد) یا (صلّ الصـلاه المقدوره) ماده به لحاظ هر دو محمولش مقیـد می شود چون در موضوع هر دو محمول قیـد آمـده است پس همچنانکه وجوب مقید شد ملاك هم مقیـد می شود به صـلاه در مسـجد و یا صـلاه مقدور اما جائی که مقید منفصل باشد و یا اگر متصل هم باشد تنها با اطلاق محمول اول یعنی وجود منافات داشته باشد نه با محمول دوم که ملاک است در این صورت وجهی نیست که از اطلاق ماده به لحاظ ملاک ـ محمول دوم ـ دست کشیده شود بلکه این اطلاق باقی است و حجت خواهد بود و در مانحن فیه اینچنین است زیرا که اطلاـق وجوب نمی توانـد در مورد تزاحم باشـد چون به دو ضـد نمی شود امر کرد أمـا این که دو ضـد هر دو ملاـک داشته باشند ممکن است پس به اطلاق ماده به لحاظ ملاک تمسک می کنیم و احراز ملاک را در مورد تزاحم ثابت می کنیم.

اشکال: این بیان هم تمام نیست نه کبرای آن تمام است و نه صغرای آن أما کبرا تمام نیست زیرا هم عرض بودن دو محمول صحیح نیست بلکه دلالت بر ملاک و غرض در متعلق أمر در طول مدلول التزامی آن است و نه مطابقی یا تضمنی و اما صغرا تمام نیست زیرا که اگر ما آن نکته استظهاری ایشان را در شرطیت قدرت در تکالیف قبول کردیم قهراً ماده امر مقید می شود به حصه ای که اختیاری است و قابل انبعاث باشد و دیگر ماده امر به صلاه می شود الصلاه المقدوره و شامل حصه غیر مقدوره نخواهد شد حتی نسبت به محمول دوم و ملاک أمر .

راه سوم برای اثبات ملاک: این بیان که غیر از دو بیان ذکر شده است این است که کسی بگوید قدرت و مقدوریت نزد عرف و عقلا دخیل در ملاک و مصلحت واجبات نیست یعنی قیود با یکدیگر فرق می کنند قیودی که غیر از قدرت باشد و در اوامر اخذ می شود دخیل بودنشان در ملاک عرفی عقلائی است ولی قید قدرت و عدم عجز بالخصوص که قیدی عام از برای وجوب و تکلیف است در تکالیف عرفی هم هست این قید عرفاً و عقلائیاً فقط مربوط است به تکلیف نه ملاک و مصلحت تکوینی موجود در فعل یعنی عجز عند العرف رافع ملاک نیست مثلاً اگر حفظ نفس محترمه واجب شد عاجز هم بود آن ملاک رفع نمی شود بلکه تنها نمی تواند انجامش دهد حال که قدرت عرفاً فقط قید تکلیف است نه ملاک، یک ظهور عرفی یا دلالت التزامی در اوامر درست می شود که اگر مولی به چیزی امر کرد در موارد عجز درست است که امر وجوب نیست و ساقط می شود ولی ملاکش موجود است و این مدلول التزامی اصل وجوب می شود نه اطلاق وجوب نسبت به فرد غیر مقدور تا ساقط شود زیرا که مدلول مطابقی نسبت به اصل وجوب یعنی در موارد مقدوره ساقط نیست بلکه حجت است.

اگر کسی این بیان را هم قبول کند در جائی قابل قبول است که ملاکات احکام شرعی عرفی و شناخته شده باشد مانند وجوب حفظ نفس اما در عبادیات که ملاکاتش عرفی و مشخص نیستند قابل قبول نیست زیرا احتمال می دهیم که عبادت در مورد مزاحم با واجب اهم در صورت عصیان آن أمر اهم اصل ملاـکش را هم از دست می دهد بنابراین، این جواب سوم هم اگر تمام باشد در عبادیات قابل احراز نیست .

ادامه بحث در ثمرات ضد (۹۱/۱۰/۰۲)

.Your browser does not support the audio tag

ادامه بحث در ثمرات ضد

بحث در ثمرات مبحث ضد بود و عرض شد که دو فرع یا دو ثمره ذکر شده است یکی جائی که در وقت یک واجب فوری و اهمی یک ضد عبادی در کار باشد مثل نماز در وقت ازاله و یا حفظ نفس محترمه و وقت نماز موسع باشد حال اگر در وقت ازاله نماز بخواند بنابر اقتضا باطل است و بنابر عدم اقتضا صحیح است و امر موسع باقی است و ثمره دیگری جائی است که ضد عبادی هم مضیق باشد.

گفتیم دو اشکال بر این ثمره شده است و گفته اند این ثمره درست نیست چه قائل به اقتضا و حرمت ضد خاص بشویم و چه نشویم و نتیجه بنابر هر دو تقدیر یکی است .

اشکال اول : اعتراض مرحوم شیخ بهائی(رحمه الله)بودکه می گفت علی کلا التقدیرین ضد عبادی باطل است چون امر ندارد و عبادت هم، امر می خواهد و بدون امر باطل است و عبادت چون ضد واجب است نمی شود به هر دو ضد امر شود و وقتی به ضد اهم امر بشود، دیگری نمی تواند دارای امر باشد و این، ثمره را ابطال می کرد.

ص: ۱۸۵

از این ایراد مرحوم شیخ بهائی(رحمه الله)جواب داده شد و گفتیم که ضد می تواند امر داشته باشد و امر اول به جامع باقی است همانگونه که محقق ثانی(رحمه الله) این جواب را داده بودند و در فرع دوم هم گفته شد امر به نحو ترتبی معقول است بنابراین اشکال مرحوم شیخ بهائی(رحمه الله)وارد نیست و ثمره تا این جا درست است .

اشکال دوم: اعتراض دوم بر ثمره عکس ایراد اول است و از مرحوم میرزا(رحمه الله) می باشد که ایشان قائلند بحث ضد در این جا ثمره ندارد و علی کلا التقدیرین عبادتی که ضد است صحیح خواهد بود لکن چنانچه قائل نشویم به نهی از ضد; چون امر اول و یا أمر ترتبی هست و ضد صحیح واقع می شود و اگر قائل شویم به اقتضا و حرمت ضد واجب باز هم ضد عبادی صحیح است چون که این نهی، نهی غیری است و کاشف از وجود مفسده دیگری غیر از مصلحتی که در واجب اهم است نیست بلکه این در حقیقت کاشف از همان است و این نهی به جهت مقدمیت و رسیدن به امتثال واجب اهم است که مثلاً حفظ نفس محترمه است نه این که به واسطه نهی مفسده ای در ضد ایجاد می شود لهذا مصلحت و ملاک در ضد باقی است

و مکلف با انجام آن می توانـد قصـد قربت کند چون که ملاک در آن محفوظ است و مفسده ای نفسـی عارض نشده که آن مصـلحت را از بین ببرد و کسـر و انکسـار شود و مخالفت نهی غیری عصـیان و قبـح هم نـدارد و فقط امر اهم را عصـیان کرده است .

ص: ۱۸۶

بنابراین هم ملاک عبادت محفوظ است و هم با انجام آن قصد قربت ممکن است و در صحت عبادات کافی است که ملاک موجود باشد و قصد قربت انجام شود و شهید صدر(رحمه الله) این ایراد بر ثمره را به دو شکل جواب داده اند.

جواب اول : این که توسط أمر است که ملاک کشف می شود و چنانچه أمر ساقط شود دیگر کاشف از آن نخواهیم داشت و احراز ملاک ممکن نخواهد بود و نهی غیری اگر چه کشف از مفسده نفسی نمی کند و مبعدیت اضافی ندارد و معصیت اضافی هم نیست تا مانع از قصد قربت شود ولی بالاخره مبغوضیت غیری با محبوبیت نفسی قابل جمع نیستند و تضاد بین حب و بغض کاری به منشئش ندارد و دو صفت متضاد هستند و ممکن نیست در یک فعل جمع شوند و به عبارت دیگر امتناع اجتماع امر و نهی چه خودشان و چه به جهت مبادیشان در یک فعل محال است بنابر این امر به نماز به جهت بغض غیری آن ساقط می شود و با سقوط آن دال بر ملاک هم در کار نخواهد بود و اگر بخواهید به مدلول التزامی و یا اطلاق ماده تمسک کنید بحث های گذشته می آید که گفته شد هر دو بیان تمام نیست .

جواب دوم: پاسخ دیگری را شهید صدر(رحمه الله) بیان کرده اند که اگر کاشف از ملاک هم داشتیم ولی این در عبادات برای صحت کافی نیست زیرا که قصد قربت لازم است و مجرد ملاک از برای قصد تقرب کافی نیست زیرا که مبغوض مولا است ــ ولو به بغض غیری ــ و مولاـ می خواهد مکلف این را ترک کند و واجب اهم را انجام دهد پس این ملاـک دیگر محبوب مولاـ نیست و ملاـکی است که مولاـ به انجام این ملاک حب ندارد و این جا دیگر قصد قربت هم ممکن نیست زیرا قصد قربت در جائی ممکن است که اگر امر هم ندارد لااقل محبوب مولا باشد تا قابل اضافه کردن به مولی باشد و بتوان برای او انجام داد لهذا مجرد کشف از وجود ملاـک در ضد واجب اهم که محبوب مولی نیست بلکه مبغوض غیری مولی است و برای تحقق تقرب کافی نمی باشد و از این جهت عبادت باطل خواهد شد بله اگر ضد عبادت نباشد و واجب توصلی باشد احراز ملاک از برای اجزاء آن کافی خواهد بود.

پس ثمره درست است یعنی بنابر اقتضا ضد عبادی باطل است و بنابر عدم اقتضا باطل نیست چون یا امر موسع اول باقی است و یا امر ترتبی دارد و می فرمایند این که اصولیون ثمره را در این دو فرع ذکر کرده اند فنّی نیست و ثمره اعم از ضدی است که مامور به تعبدی و یا توصلی باشد و درست این است که ثمره این گونه به شکل عام گفته شود که بنابر عدم اقتضا بین دلیل واجب اهم و دلیل واجب دیگر تزاحم می شود و امر اهم فعلی و مطلق می شود و امر دوم به نحو مطلق ــ در فرع اول ــ یا ترتبی ــ در فرع دوم ــ باقی می ماند و تعارضی در کار نیست زیرا که بنابر امکان ترتب ثبوت آن علی القاعده است پس هر دو دلیل شامل بوده و داخل در باب تزاحم است نه تعارض و فرقی نمی کند که امر، توصلی باشد یا تعبدی و أما بنابر اقتضا دو دلیل در باب تعارض داخل می شوند پس ثمره کلی و عام است و بحث تعارض یا تزاحم است که صحت عبادت یکی از تطبیقات و ثمرات این ثمره عام است و در حقیقت یکی از احکام باب تعارض این است که ملاک احراز نمی شود و این که أمر مهم باید ساقط شود و با سقوط آن صحت عبادت بلکه اجزای واجب غیر عبادی هم احراز نخواهد شد.

اعتراضات بر ثمره ضد (۹۱/۱۰/۰۳)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در ثمره قول به اقتضاء و اعتراض دومی بود که مرحوم میرزا(رحمه الله) وارد نموده اند که حتی بنابر قول به اقتضای ضد واجب اهم اگر عبادت هم باشد صحیح واقع می شود زیرا که نهی مذکور غیری و تبعی است و کاشف از مفسده و نقصان ملاک آن عبادت نیست همچنانکه مانع از قصد قربت در آن نیست این اعتراض را دیگران نیز مثل مرحوم آقای خویی(رحمه الله) و مرحوم امام(رحمه الله) پذیرفته اند ولیکن بیانات آنها با یکدیگر فرق دارد لهذا مناسب است این اعتراض دوم را با تقریبات مختلف آن بیان کنیم .

ص: ۱۸۸

تقریب اول: که همان بیان گذشته از مرحوم میرزا(رحمه الله) است که بنابر اقتضاء ملاک ضد باقی است و اگر عبادی هم باشد با قصد قربت می توان آن را انجام داد زیرا که نهی غیری نه مانع از مصلحت و ملاک است و نه مانع از قصد قربت است زیرا کشف از مفسده و حزازت و منقصتی در عبادت ندارد البته امرش ساقط شده است چون نهی وجود دارد و امر با نهی ــ ولو غیری ــ جمع نمی شود ولی نماز منقصتی ندارد و مخالفت نهی غیری عصیانی هم ندارد چون تکلیف غیری عقاب و عصیان ندارد و لذا قصد قربت هم انجام می گیرد و این صریح تقریب مرحوم میرزا(رحمه الله) است و شهید صدر(رحمه الله)بر این تقریب دو اشکال وارد کرده بود.

یکی این که این، فرع این است که بتوانیم پس از سقوط أمر ملاک را احراز کنیم در صورتی که وقتی امر ساقط شد راهی برای کشف ملاک نداریم مگر به آن دو وجهی که قبلا ذکر شد و جواب داده شد یعنی تمسک به مدلول التزامی و یا اطلاق ماده أمر که هر دو وجه قبلاً رد شد و این اشکال بر تقریب مرحوم میرزا(رحمه الله) تمام است.

اشکال دوم: این بود که اگر ملاک را هم احراز کردیم قابل تقرب و قصد قربت نیست چون فعل نماز مبغوض غیری شده است و دیگر نمی توان محبوب باشد زیرا حب و بغض ــ چه نفسی و چه غیری ــ از صفات متضاد با هم هستند و در یک

موضوع قابـل جمع نیسـتند و بـا سـقوط امر و محبوبیت، نمـاز دیگر قابـل قصـد نخواهـد بود زیرا که انجـام ذات ملاـک بـدون محبوب یا مطلوب بودن آن نزد مولی قابل اضافه به مولی و به خاطر او انجام دادن نمی باشد .

ص: ۱۸۹

پاسخ اشکال: این اشکال دوم را می شود پاسخ داد که در اضافه فعل به مولا کافی است که محبوبیت فی نفسه و شأنی داشته باشد یعنی اگر مبغوضیت غیری نبود آن فعل محبوب مولا بود مثل جائی که مولا نمی داند این فعل مصلحتش است ولی عبد می داند و انجام می دهد و بعدا مولا ـ می فهمد این جا قطعا تقرب حاصل شده است و فرق است بین جائی که فعل اصلا محبوبیت نداشته باشد و جائی که محبوبیت فی نفسه لولا المزاحم را داشته باشد و این مقدار در قصد قربت کافی است.

به بیان روشن تر اینکه درست است که نماز مبغوض غیری مولی است و نمی تواند محبوبیت نفسی داشته باشد ولی تنها قصد محبوبیت در قصد قربت لازم نیست بلکه همین که فعلی از افعال یا ترکی از تروک باعث کمتر شدن مبغوضیت مولا شود و با این قصد انجام گیرد قصد قربی است در تقرب و اضافه کردن فعل به مولی کافی است و این جا مکلف محاسبه می کند و می بیند که اگر هر دو فعل را ترک کند دو ملاک از دست مولا رفته است و أما اگر نماز را بخواند یکی از دو ملاک برای مولا تحصیل شده است و حتماً برای مولا تفویت دو ملاک مبغوض تر است از تفویت یک ملاک; پس به جهت کم شدن بغض مولی آن ملاک را انجام می دهد و این هم قصد قربی است و دیگر لازم نیست محبوبیت نفسی نماز فرض شود تا گفته شود با مبغوضیت غیری آن قابل جمع نیست بلکه همین که ترک ازاله با فعل نماز که مبغوض غیری است مبغوضیت نفسی اش کمتر از ترک ازاله با نماز با هم است کافی است از برای این که مکلف بتواند نماز را برای کاهش این مبغوضیت نفسی مولی انجام دهد.

بنابراین اشکال دوم شهید صدر(رحمه الله) بر تقریب مرحوم میرزا(رحمه الله) وارد نمی باشد و عمده همان اشکال اول است که ملاک پس از سقوط امر محرز ندارد.

تقریب دوم که ظاهر تقریرات آقای خوئی(رحمه الله) است ; ایشان گفته اند حرمت غیری بنابر اقتضا مانع از امر موسع به نمازی که در وقت ازاله است نمی شود زیرا که نهی تبعی و غیری کاشف از وجود منقصتی در ملاک نیست و تمام مصلحت در این فرد هست و با فرد نماز غیر مزاحم با ازاله فرقی ندارد لهذا وجهی ندارد که اطلاق امر به جامع موسع قید بخورد و مکلف می تواند امتثال آن را قصد کرده و تقرب هم حاصل می شود و این معنایش بقای اطلاق امر است و این که نهی غیری مانع از اطلاق امر هم نیست این در فرع اول و بعد هم می گوید اگر نماز مضیق باشد ــ فرع دوم ــ این جا هم امر ترتبی موجود است ــ که بعداً خواهیم گفت ــ و معنایش این است که نهی غیری را حتی مانع از تعلق امر ترتبی هم نگرفته است و امر به عبادت ساقط نیست نه در فرع اول که امر به جامع خورده است و نه در فرع دوم از راه امر ترتبی و این تقریب دیگری غیر از تقریب مرحوم میرزا(رحمه الله)خواهد بود و از اطلاق امر هم نیست تا چه رسد به ملاک أمر.

هیچ یک از دو اشکال شهید صدر(رحمه الله) بر تقریب مرحوم میرزا(رحمه الله) بر این تقریب فوق وارد نمی باشد لکن اشکال این تقریب این است که ایشان در مبحث اجتماع امر و نهی، آنها را متضاد با هم می داند حال یا به لحاظ تقابل میان خود امر و نهی یا به لحاظ مبادیشان ــ که حب و بغض باشد ــ و نه در اینجا و نه در آنجا امتناع اجتماع را مبتنی بر نفسی بودن أمر و نهی نکردند و دلیلی بر آن اقامه ننموده اند پس امر به جامع موسع فضلاً از امر ترتبی به واجب مضیق با نهی از آن فرد قابل جمع نیست حتی اگر غیری باشد زیرا چنانچه عنوانها و یا معنون ها واحد باشند مبغوضیت غیری هم با محبوبیت نفسی متضاد هستند و ایشان در این موارد امتناعی هستند و طبق مبنای ایشان در فرع اول بنابر اقتضاء فرد نمازی که مزاحم با ازاله است منهی عنه است و نهی هم با امر به جامع موسع نماز قابل جمع نیست ــ زیرا عنوان یا معنون واحد است به حسب فرض ــ و چیزی که حرام است واقع نماز است و نهی روی عنوان ضد بما هو ضد نرفته است و عناوین مقدمیت یا ضدیت حیثیات تعلیلیه هستند پس با امر به جامع موسعی که منطبق بر این فرد باشد قابل اجتماع نخواهد بود بلکه آن جامع به غیر این فرد ــ همچون سایر موارد امتناع اجتماع امر و نهی ــ مقید خواهد شد و در مورد فرع دوم هم که نماز مضیق است امر ترتبی ممتنع است لهذا این تقریب با مبانی ایشان در بحث اجتماع امر و نهی قابل جمع نیست و طبق آن مبانی بقای امر در هر دو فرع ممتنع است و ملاک هم قابل احراز نیست ــ همانگونه که خود ایشان هم سقوط مدلول التزامی را قبول دارند ــ بنابراین نباید ایشان مطلب مرحوم میرزا(رحمه الله) را می پذیرفتند و بایستی قائل به ثبوت این دو ثمره می شدند.

تقریب سوم: که مرحوم امام(رحمه الله)دارند زیرا ایشان هم قائل به عدم صحت ثمره شده اند و اصل مطلب مرحوم میرزا(رحمه الله) را قبول کرده اند ولی ایشان دو بیان دیگر از برای ابطال این ثمره ذکر کرده اند الف _ یکی این که در این جا تعدد عنوان است و ما با تعدد عنوان قائل به جواز اجتماع امر و نهی هستیم لذا مشکلی نداریم زیرا امر به نماز فعلی است و نهی غیری هم چون ملاک مستقلی ندارد و منقصتی در ملاک نماز ایجاد نمی کند و عصیان مستقلی ندارد مانع از قصد قربت نمی شود زیرا که در اینجا حرمت ضد به جهت توقف و یا توصل ترک آن به واجب اهم است و عنوان موصل یا متوقف علیه واجب غیری است و این با این که عنوان صلاه هم واجب باشد منافات ندارد زیرا که این ها دو عنوان و دو حیثیت جدای از هم می باشند که می تواند هر یک حکمی غیر از دیگری داشته باشد .

اشکال :این بیان تمام نیست زیرا که اولاً: خلاف مطلبی است که در بحث مقدمه واجب گذشت و در آنجا گفتیم که عنوان موصلیت و ایصال و یا مقدمیت و توقف حیثیت تعلیلی برای وجوب مقدمه هستند نه تقییدی و آنچه واجب است واقع مقدمه یا علت تامه است و حیثیت توقف و توصل متعلق وجوب و معروض وجوب غیری نیست پس مشهور که این مبنا را قول ندارند که عنوان مقدمه یا موصل متوقف علیه تقیید می باشد ثمره نزد آنها صحیح خواهد بود و ثانیاً: اشکال دیگری در این جا وارد است که اگر قبول کردیم عنوان مقدمه و یا موصل واجب باشد دیگر اصل برهان بر حرمت ضد از بین می رود چون نهی به نقیض المتوقف علیه تعلق می گیرد نه به نماز که ضد است زیرا که اگر عنوان المتوقف علیه و الموصل واجب غیری باشد این عناوین وجودی هستند که منطبق بر عدم الضد می باشند و وجوب آنها مستلزم حرمت غیری آن ضد نخواهد بود زیرا نقیض آن نیستند بلکه ضد آن می باشند و برهان اقتضا متوقف بر آن بود که نقیض باشند تا گفته شود وجوب آن مستلزم حرمت ضد عام یعنی نقیض آن است اما در ضدین وجودیین که ضد خاص است وجهی ندارد که وجوب یکی مستلزم حرمت غیری دیگری شود و الا دیگر نیاز به مقدمیت عدم الضد نبود و ابتداءً گفته می شد وجوب ازاله مستلزم حرمت غیری ضد خاصش که نماز است می گردد و این را کسی قائل نیست.

حاصل اینکه برهان اقتضاء چه از طریق مقدمیت عدم ضد و چه از طریق وحدت حکم متلازمین ـ استلزام ـ مبتنی بر قول به حرمت ضد عام یعنی نقیض واجب می باشد و تا نقیض نماز که عدم است واجب نشود حرمت ضد اثبات نمی شود، و طبق این بیان عدم الصلاه واجب نمی شود تا نماز حرام غیری شود پس این بیان ایشان مستلزم عدم اقضا است نه نفی ثمره بنابر ثبوت اقتضاء.

ثمره بحث اقتضا (۹۱/۱۰/۰۴)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در ثمره بحث اقتضا و اشکال دومی که بر این ثمره کرده اند بود که گفته اند این ثمره درست نیست و چه قائل به اقتضا بشویم و چه نشویم نماز یا عبادتی که ضد واجب اهمی است صحیح واقع می شود و این مطلب را مرحوم میرزا(رحمه الله)مطرح کرده است و عرض شد برای آن تقریبات مختلفی در کلمات اعلام آمده است.

یک تقریب مرحوم میرزا(رحمه الله) داشتند که از راه ملاک نماز را تصحیح می کردند و یک تقریب هم آقای خوئی(رحمه الله)داشتند که أمر را هم فعلی می دانستند و یک تقریب هم مرحوم امام(رحمه الله) داشتند که در تقریرات ایشان (جواهر الاصول) مطلب مرحوم میرزا(رحمه الله) یعنی بطلان این ثمره را نقل کرده و قبول کرده اند ولی با دو بیان که یک بیان آن دیروز گذشت که گفتند در این جا دو عنوان است یکی عنوان مقدمه یا موصل و یکی عنوان نماز و عبادت است و در آن اجتماع امر و نهی اشکال ندارد و این بیان گذشت.

بیان دوم: بیان دیگر ایشان این است که اگر در اینجا، نهی به همان عنوان عبادت هم خورده باشد این نهی غیری است و نهی غیری نه ملاک را کم می کند چون که کاشف از مفسده نیست و نه مخالفت نهی غیری عصیان دارد و معصیت نیست و قبحی ندارد تا مانع از قصد تقرب شود بلکه نهی غیری حکم عقل است و به جهت توصل به واجب اهم از ضد آن نهی می کند و این گونه نهی، رافع ملاک و محبوبیت بلکه مطلوبیت ضد نیست بنابراین عبادت ـ حتی بنابر اقتضاء ـ صحیح واقع خواهد شد و ثمره باطل است .

ص: ۱۹۳

پاسخ بیان دوم: این بیان شبیه تقریب اول است که از مرحوم میرزا(رحمه الله)نقل کردیم و پاسخش همان است که گفتیم و فرض بر این است که نهی غیر از نماز داریم و این نهی گرچه غیری است و نفسی نیست ولی نهی و زجر از فعل است و با امر به همان عنوان قابل جمع نیست هر چند مفسده نفسی و قبح هم نداشته باشد و چون که منشأ این نهی ـ که واجب اهم است ـ مطلق است پس نهی فعلی است و امر ساقط می شود و دیگر نماز حتی به نحو ترتب هم نمی تواند مامور به باشد و بلکه با اطلاق امر به جامع نمی تواند محبوب هم باشد به جهت تضاد محبوبیت با مبغوضیت غیری، بله می تواند ذات ملاک را داشته باشد لیکن این اولاً: پس از سقوط امر کاشف ندارد و ثانیاً: قابل اضافه کردن به مولی و تقرب نیست ـ طبق دو اشکال گذشته از شهید صدر(رحمه الله)بر تقریب اول ـ و به عبارت دیگر هر چند نهی غیری مانند نهی نفسی نیست که موجب فساد عبادت است به جهت نقصان مصلحت و معصیت بودن مخالفت آن که مانع از تقرب است یعنی نهی غیری از این دو جهت موجب

فساد عبادت نیست لیکن از جهت تضاد با امر موجب رفع امر بلکه محبوبیت ضد عبادی است و از این جهت موجب فساد است که دیگر نه ملاک قابل احراز است و نه برای قصد تقرب کافی است و بدین ترتیب هم فرق میان نهی نفسی و نهی غیری در اقتضای فساد عبادت روشن می گردد و هم وجه صحت ثمره و بطلان ضد عبادی _ بلکه حتی توصلی _ می شود و در حقیقت تعارض بین دلیل امر به اهم و امر به مهم بنابر قول به اقتضاء شکل می گیرد بر خلاف قول بعدم اقتضاء.

ص: ۱۹۴

پس اگر مقصود ایشان از بیان دوم این است که امر و نهی هر دو فعلی هستند چون ایشان می گوید مطلوبیت و محبوبیت هر دو باقی است این خلف وحدت عنوان است است چون نمی شود امر و نهی هر دو بر یک عنوان جمع شود و این خلف است .

اما اگر مقصود این است که امر ساقط می شود چون نهی فعلی است و محبوبیت آن می ماند و این کافی است این هم اشکالش این است که اولاً: کاشف از محبوبیت هم امر است و وقتی امر ساقط شد دلیلی بر بقای محبوبیت نداریم و ثانیاً: از آنجا که بغض و حب دو صفت متضاد هستند ولو یکی نفسی و دیگری غیری باشد با تعلق نهی غیری ضد عبادی مبغوضیت غیری خواهد داشت و دیگر نمی تواند محبوبیت داشته باشد مگر مقصودشان این باشد که عقل می گوید ضد را ترک کن نه شارع که این معنایش عدم اقتضا است زیرا که معنای قول به اقتضاء ثبوت نهی شرعی بر ضد است.

عبارت تقریر مبهم است و هر سه احتمالی که گفتیم در آن می رود و علی کل حال این بیان دوم هم تمام نیست و تا این جا معلوم شد که نهی غیری گرچه از راه وجود مفسده و مزاحمت آن با مصلحت و کسر و انکسار با آن و یا از راه عدم امکان قصد قربت، همچون نهی نفسی باعث بطلان و فساد عبادت نمی شود لیکن این برای صحت عبادت کافی نیست چون اگر قائل به اقتضا شدیم و گفتیم شارع از فعل ضد نهی کرده است نهی غیری موجب فساد عبادت می شود به این جهت که رافع امر و محبوبیت آن است که وقتی امر و محبوبیت در ضد ساقط شد دیگر کاشف از ملاک نداریم زیرا که ملاک مدلول التزامی است و آن هم با سقوط مدلول مطابقی ساقط می شود و ذات ملاک هم بدون محبوبیت ـ اگر ثابت شود ـ طبق اشکال دوم شهید صدر(رحمه الله) قابل تقرب نیست.

ص: ۱۹۵

بـدین ترتیب ثـابت می شـود که برای بطلاـن عبـادت ــ بلکه حـتی واجب غیر عبـادی ــ دو راه داریم ۱) یکی ارتفـاع تمامیت ملاک نفسـی واجب و معصـیت بودن فعل که در موارد نهی نفسی شکل می گیرد و ۲) سـقوط أمر است که به جهت تضاد با نهی است و این در نهی غیری هم شـکل می گیرد و نیـازی به نفسـی بودن نهی نـدارد و ملاـک و محبوبیت با سـقوط امر قابل احراز نیسـت بلکـه محبـوبیت هـم بـا مبغوضـیت غیری تضـاد دارد و اگر ذات ملاـک هـم احراز شـود بنـابر اشـکال دوم شـهید صدر(رحمه الله)قابل تقرب در عبادت نمی باشد.

لهـذا ثمره قول به اقتضاء تا اینجا در هر دو فرع تمام است و تعبیر دقیق تر آن هم وقوع تعارض است بنابر اقتضاء، و وقوع تزاحم و عـدم تعـارض است بنـابر عـدم اقتضـاء لیکن ما در این جا بحثی با شـهید صـدر(رحمه الله) و دیگران داریم که این مطلب در صورتی درست است که ما حقیقت تکلیف و حکم را متقوم به محبوبیت و مبغوضیت بدانیم و این یک بحث کلیدی و مهم در مبـاحث اسـتلزامات اصولی است که اگر قائـل شـدیم که قوام امر و نهی و از مبادی عقلی لازم آنها محبوبیت و مبغوضـیت می باشـند آنچه گفته شد کامل و صـحیح است یعنی نهی غیری هم ــ بنا بر اقتضاء ــ موجب تعارض و سقوط أمر به ضد می شود و دیگر امر ترتبی هم ممکن نبوده و عبـادت باطـل بلکه غیر عبـادی هم مجزی نخواهـد بود و تزاحم داخل در باب تعارض می شـود و امـا اگر محبـوبیت و مبغوضـیت را قـوام تکلیف نـدانستیم و حقیقت حکم و تکلیف را محرکیت مولوی دانسـتیم ــ چه محرکیت به فعـل و چه به ترک یـا زجر از فعـل ــ و گفـتیم که ممکن است أمر مـولی حـتی به مبغـوض مولوی هم تعلق گیردماننـد امر به انجام اخف الضـررین والمبغوضـین مثل امر به خروج از ارض مغصوبه که أقل از بقای در آن است در این صورت دیگر تعارض و تضادی میان نهی و حرمت غیری ضد و أمر نفسی به آن نخواهد بود.

حاصل این که بحث کلیدی این است که اگر حب و بغض را قوام و روح حکم دانستیم و یا از مبادی عقلی لازم در امر و نهی قراردادیم که اگر حب نباشد امر نیست این بیان تمام است چون اگر کسی قائل به اقتضا شد یعنی قائل به مبغوضیت غیری ضد شد دیگر امر و محبوبیت ضد معقول نیست چون در آن اجتماع ضدین شکل می گیرد ــ ولو بین محبوبیت و مبغوضیت که قوام و یا روح امر و نهی هستند ــ و اجتماع ضدین در یک عنوان واحد محال است و باب تزاحم داخل در باب تعارض می شود و اثر آن بطلان ضد عبادی بلکه حتی غیری عبادی است.

اما اگر کسی این را قبول نکرد و گفت حکم شرعی و روح تکلیف همان محرک و تصدی و تحصیل مولوی است و حقیقت تکلیف و قوام آن به محرکیت مولوی است نه به چیز دیگری و هر جا محرکیت مولوی معقول بود تکلیف معقول و ممکن است و ممکن است مبادی این محرک مولوی حب و بغض باشد و ممکن است ذات ملاک و غرض باشد هر چند آن غرض عدم تحقق ضرر بیشتر و یا از دست رفتن ملاک بیشتر یا فعل أخف المبغوضین و دفع أشد المبغوضین باشد در این صورت آنچه که لازم است در موارد امتناع عقلی و تعارض ناشی از آن ملاحظه شود همان امکان محرکیت مولوی است نه تضاد میان محبوبیت و مبغوضیت زیرا که دیگر اینها قوام تکلیف و مصحح امر و نهی نمی باشند تا براساس آن امتناع اجتماع و حصول تعارض شکل گیرد.

ص: ۱۹۷

شهید صدر(رحمه الله) این نکته فوق را در تنبیهات بحث اجتماع در مسأله توسط ارض مغصوبه به سوء اختیار و امر به خروج از آن تبیین کرده است و در آنجا گفته است که محبوبیت و مبغوضیت قوام تکلیف نیست هر چند استظهار عرفی آن است که غالب مامور به محبوب و منهی عنه مبغوض است ولی قوام امر و نهی به آن نیست و ما نیز همین مطلب را در بحث مقدمه اشاره کردیم و گفتیم حقیقت امر و نهی محرکیت مولوی است و بنابر آن در این جا می توانیم بگوئیم نهی غیری از ضد با امر به ضد قابل جمع است و تضاد ندارد تا تعارض شود و امر ساقط شود چون اگر تضاد از ناحیه حب و بغض باشد لازم نیست مامور به محبوب باشد بلکه تنها داشتن ملاک کافی است که مولی بتواند به جهت عدم تقویت هر دو ملاک به نحو ترتب یا با اطلاق امر موسع به آن امر کند و نهی غیری مفسده ندارد تا ملاک کسر و انکسار پیدا کرده و از بین برود و اگر تضاد به لحاظ امر و نهی باشد که هر دو به یک عنوان خورده است این تضاد هم در کار نیست چون باید تضاد بین خود امر و نهی تضاد بین دو محرکیت مولوی متضاد باشد یعنی نمی شود یک محرک مولوی به طرف فعل باشد و یک محرک مولوی به طرف ترک و این هم محال است لیکن این در جائی است که هر دو تکلیف نفسی باشند اما اگر یکی غیری بود در بحث مقدمات گفتیم و قائلین به وجوب غیری هم آن را قبول داشتند که امر غیری اصلا تحریک مولوی ندارد پس یک تحریک مولوی بیشتر به طرف فعل نیست و نهی غیری محرک مولوی به سوی ترک آن فعل نیست تا تضاد در محرکیت شکل گیرد.

حاصل اینکه اوامر و نواهی غیری یا اصلا محرکیت ندارند و یا اگر هم داشته باشند بیش از محرکیت امر به ذی المقدمه و واجب اهم نیست و آن محرکیت هم فرض بر این است که با امر و محرکیت به ضد به نحو ترتب قابل جمع است و روح بحث این است که اگر در امر به ضدین یکی مشروط به دیگری شد، تطارد و تضاد میان آنها از بین می رود و دیگر امر به هر دو ممکن خواهد شد زیرا همانگونه که در بحث امکان ترتب می آید محرکیت امر ترتبی چون که طولی است منافاتی با محرکیت امر به اهم ندارد و چون که قائلین به امر یا نهی غیری قائل به عدم محرکیت مستقل آنها هستند و اگر محرکیت هم داشته باشند بیش از محرکیت تکلیف نفسی به اهم نمی باشد و این محرکیت هم با محرکیت امر به ضد دیگر به نحو ترتب ندارد پس تضاد میان نهی غیری وامر نفسی به ضد هم در کار نخواهد بود بنابر این نه از لحاظ مبادی امر و نهی تضادی در کار است و نه از لحاظ خود امر و نهی غیری تضادی شکل می گیرد.

بدین ترتیب مشخص می شود که بنابر قول به اقتضاء هم باب تزاحم داخل در باب تعارض نمی شود و ثمره مذکور تمام نیست و مرحوم شهید صدر(رحمه الله)که در این جا ثمره را تمام دانسته است طبق مبنای قبلی ایشان بوده است که حب و بغض را قوام و از مبادی لازم امر و نهی می دانسته است که در این صورت ثمره درست می شود ولی طبق مبنای دیگر که عرض شد این ثمره تمام نیست و همچنین ثمره ذکر شده از برای ملازمه و وجوب مقدمه هم تمام نمی شد ـ همانگونه که در آن بحث هم به این مطلب اشاره کردیم ـ و آثار دیگری هم در مباحث استلزامات عقلی از مسائل اصولی براین بحث کلیدی بار می شود که در جایش به آنها می پردازیم البته با قبول این تحلیل در حقیقت حکم و تکلیف دیگر قول به اقتضاء یا وجوب مقدمه بیّن البطلان می شود زیرا که اگر مقصود از امر و نهی غیری مجرد حب و بغض باشد که آنها حکم و تکلیف نیستند طبق این تحلیل حتی اگر تلازم در آنها قبول شود و اگر مقصود از آنها محرک مولوی است ـ که حقیقت تکلیف است ـ در امر و نهی غیری معقول نیست لیکن از آنجائی که قائلین به وجوب غیری خود نیز قائل به عدم محرکیت آن شده اند لهذا می توان با آنها این بحث را داشت که حتی اگر قائل به نهی غیری بشویم چونکه : یا محرکیت ندارد یا همان محرکیت به سوی واجب اهم است که از آن نشأت گرفته است با امر ترتبی به ضد تضادی نخواهد داشت نه به لحاظ مبادی تکلیف ونه به لحاظ خود تکلیف و محتمل است آنچه که در ذهن آقای خوئی(رحمه الله)بوده است که فرموده امر باقی است همین مطلب باشد هر چند که تقریرات ناقص است و این نکته را نگفته است و ایشان بنابر وجدان خود درک کرده است که در این جا می تواند امر هم باشد با این که یک عنوان است و ایشان در مبحث اجتماع امر و نهی امتناعی هستند پس این وجدان آقای خوئی(رحمه الله) را با این تقریب می شود بیان کرد که برهانی می شود و در نتیجه ثمره مذکور باطل می گردد.

بحث ترتب از مباحث ضد (۹۱/۱۰/۰۵)

.Your browser does not support the audio tag

بحث ترتب از مباحث ضد

مبحث ضد که از مستحدثات علم اصول شیعه است مشتمل بر سه بحث مهم است.

۱) بحث اقتضاء بود که گذشت یعنی بحث از این که آیا امر به شی مقتضی نهی از ضدش هست یا نه _ چه ضد عام و چه ضد خاص و ثمره آن _ ۲) بحث امکان أمر به ضدین به نحو ترتب است که بحث مهمی است و مبنای بحث سوم است و بحث ۳) که از نتائج بحث دوم است بحث تزاحم و احکام باب تزاحم است که باب بسیار مهمی است و از مستحدثات و بدایع فکر اصولی شیعه است و فرق آن و احکام آن از باب تعارض و آثار آن در فقه مشخص شده است.

بحث امروز ما همان بحث دوم یعنی بحث ترتب است که بسیار مفید و مثمر ثمرات در همه ابواب فقه است و مقصود از ترتب این است که به هر دو ضد امر تعلق می گیرد ولی یکی یا هر دو مشروط می باشد و هر دو مطلق نمی باشند والا طلب جمع بین ضدین خواهد بود که غیر مقدور است مانند امر به ازاله و امر به صلاه در وقت ازاله ولیکن مشروط به ترک ازاله و بحث می شود که تعلق این چنین دو امری به ضدین معقول است یا معقول نیست به نحوی که یکی از دو امر یا هر دو امر مشروط باشد و مقصود از ترتب دو أمر ترتب زمانی نیست بلکه مشروط بودن یکی یا هر دو به ترک دیگری است ولیکن از نظر زمان یک زمان برای هر دو واجب است زیرا که در دو زمان تضادی میان دو فعل نیست و بحث ترتب را هم در جهات گوناگونی تنظیم کرده اند زیرا مباحث گوناگونی دارد.

ص: ۲۰۰

جهت اول: ثمره ترتب است یعنی اصولیون چه غرضی را از ترتب دنبال کرده اند معمولاً اصولیون ثمره امکان ترتب را تصحیح عبادتی قرار داده اند که در موارد تزاحم با واجب اهمی قرار می گیرد مثلا کسی که تشنه است و نیاز به آب دارد و حفظ نفس او واجب است ولی کسی که آب دارد آن را به او نمی دهد و با آن وضو می گیرد آیا این وضو صحیح است؟ یا مستطیع است و حج بر او واجب است ولی نیابت از شخص دیگری را قبول می کند یا نذر کرده در عرفه کربلا برود و بر او واجب شده است ولی حج انجام می دهد آیا این عبادت ها که ضد واجب اهم قرار می گیرد صحیح است که بنابر امکان امر ترتبی این عبادات صحیح خواهند بود هر چند نسبت به ترک واجب اهم معصیت کرده است و بنابر عدم امکان ترتب این عبادات باطل می شوند چون که امر ندارند و ملاک هم قابل احراز نمی باشد و یا کافی نمی باشد.

بنابراین ثمره بحث ترتب را بطلان عبادات در موارد تزاحم یا واجب اهم قرار داده اند و در این جا بحث صغروی هم کرده اند که اگر واجب اهم مضیق بود و عبادت موسع بود و مکلف عبادت را در وقت مضیق واجب اهم انجام دهد این هم أمر ترتبی لازم دارد یا همان امر عبادی موسع کافی است یعنی آیا این هم از باب تزاحم است یا چون ضد عبادی موسع است امر اولی آن بر جامع موسع باقی است و تزاحمی در کار نیست مانند اینکه هر دو واجب موسع باشند و علت این بحث این است که

مرحوم میرزا(رحمه الله)قبلاً- در بحث ثمره اقتضاء نسبت به اطلاق متعلق امر موسع اشکال کرده و گفته امر موسع نمی تواند مطلق و روی جامع باشد و نمی تواند شامل فرد مزاحم هم بشود بلکه باید مقید شود به غیر فرد مزاحم و صحت فرد مزاحم از آن عبادت نیازمند امر ترتبی است و در باب تزاحم داخل می گردد اما چرا باید امر موسع مقید به غیر فرد مزاحم بشود دو وجه از برای آن در مبحث ثمره اقتضا و کلام محقق ثانی(رحمه الله) که می فرمود در اینجا تزاحمی در کار نیست ذکر کردیم و هر دو را رد کردیم.

۱) یکی این که در تکالیف چون قدرت اخذ شده است پس متعلق به حصه اختیاری مقید شده است که غیر فرد مزاحم است.

۲) بیان دیگر را مرحوم آقای خویی(رحمه الله) به عنوان نقض بر مرحوم میرزا(رحمه الله)اضافه کردند که طبق مبنای ایشان هرگاه تقیید مستحیل شد اطلاق هم مستحیل شود و در اینجا چون تقیید أمر موسع به فرد مزاحم ممکن نیست پس نمی تواند نسبت به فرد مزاحم اطلاق داشته باشد و اطلاقش هم محال می شود و امر به جامع موسع باقی نمی ماند و وقتی امر به جامع نبود فرد مزاحم از نماز نیازمند امر ترتبی خواهد بود و این هم در باب تزاحم داخل خواهد شد .

ما در بحث گذشته عرض کردیم هر دو مطلب فوق صحیح نیست چون که طبیعت به نحو صرف الوجود که جامع بین مقدور و غیر مقدور است، مقدور می باشد و این که گفته شده است اذا استحال التقیید استحال الأطلاق مقصود استحاله اطلاقی است که در مقابل آن تقیید و حاصل از نفی آن قید باشد و این در اینجا ممکن است چون تقیید به غیر فرد مزاحم ممکن است و نفی این قید است که اطلاق امر موسع را نسبت به فرد مزاحم ایجاد می کند.

پس در این فرض هم مانند دو واجب موسع، به امر ترتبی نیازی نیست و همانطور که محقق ثانی(رحمه الله)می گفت از تزاحم خارج است و تزاحم که در آن به امر ترتبی نیازمندیم مخصوص به مضیقین می باشد .

ولی این ثمره که گفته شده است دقیق نیست و ثمره اصلی امکان ترتب، ثمره دیگر است که اوسع و اعمق از تصحیح عبادت مزاحم است و تعبیر دقیق آن این است که بنابر امکان ترتب موارد تزاحم از باب تعارض خارج می شود و دیگر میان دو تکلیف تعارض نیست چون هر دو امر قابل فعلیت هستند زیرا که هر تکلیفی مقید به قدرت است و مکلف در باب تزاحم نسبت به هر کدام از این دو فعل متضاد در صورت فعل دیگر قدرت ندارد و امر آن موضوعاً مرتفع است و در صورت ترک دیگری قدرت دارد و امرش فعلی می شود پس اگر هر دو امر یا یکی از آنها علی الاقل مشروط به ترک دیگری باشد و این امر ممکن باشد دیگر میان دو امر تعارضی نخواهد بود ــ و این بیان اجمالی عدم تعارض است که بعداً به تفصیل تبیین خواهد شد ــ یعنی وقتی یکی را ترک کرد موضوع دیگری خود به خود ایجاد می شود و در فرض اشتغال به یکی دیگری مقدور نیست و موضوعاً مرتفع می شود پس دیگر تعارضی پیش نمی آید زیرا که در فرض اشتغال به واجب اهم دیگر مهم مقدور نیست و امر ندارد از باب این که شرطش که قدرت است محقق نشده است و اگر اهم را ترک کند مهم مقدور می شود و امر خواهد داشت اما اگر گفتیم ترتب ممکن نیست و امر به نماز ولو مشروط ممکن نیست در این صورت باید از یکی از دو امر دست بکشیم و این می شود تعارض و تکاذب میان دلیل دو أمر.

ص: ۲۰۲

پس ثمره اصلی این است که بنابر امکان ترتب باب تزاحم خارج از باب تعارض می شود و هیچ گونه تعارضی بین دو تکلیف متزاحم شکل نمی گیرد و أمر ترتبی علی القاعده است _ به تفصیلی که بعداً می آید _ و اما اگر قائل به عدم امکان ترتب شدیم امر مشروط هم ممکن نخواهد بود و محال می شود و چون اطلاق امر در موارد مقدور بودن تمام است و این جا را می گیرد این دلالت با دلیل امر به ضد دیگر معارض خواهد شد و باب تزاحم در باب تعارض داخل می شود و دیگر احکام تزاحم تمام نمی شود بلکه باید احکام تعارض را جاری کنیم _ یعنی احکام جمع عرفی و تقدیم دلالت اقوی بر اضعف و یا تساقط و رجوع به اصول فوقانی یا عملی _ زیرا که باب تعارض باب تکاذب دو دلیل است و دیگر بحث اهم و مهم در آن نقشی ندارد این ثمره کلی امتیازاتی دارد.

امتیاز اول :این است که ثمره مشهور نتیجه این تعارض است که اگر تعارض نباشد امر به عبادت ساقط نمی شود پس ثمره مشهور متولد از تعارض است و تا این تعارض نباشد امر به نماز و عبادت ساقط نمی شود تا گفته شود عبادت بی امر فاسد است.

امتیاز دوم: این است که آن ثمره هم همیشه بر بحث ترتب بار نیست یعنی این گونه نیست که همیشه صحت عبادت، بنابر امکان ترتب و بطلان، بنابر عدم امکان آن خواهد بود چون که سقوط امر به تنهائی برای بطلان عبادت کافی نیست زیرا اگر کسی بگوید امر ساقط است ولی می توانیم ملاک را از طریق اطلاق ماده و یا مدلول التزامی احراز کنیم باز عبادت صحیح می شود پس ثمره مشهور مقدمه دیگری هم لازم دارد اینکه نتوانیم از طریق دلالت التزامی و یا اطلاق ماده ملاک را احراز کنیم لیکن تعارض بین دو أمر علی کل حال ثابت است.

امتیاز سوم : این است که ثمره تعارض اعم از عبادی بودن ضد یا توصلی بودن آن است و در واجب توصلی هم باشد بنابر امتناع ترتب تعارض شکل می گیرد و بنابر امکان ترتب تزاحم شکل می گیرد نه تعارض پس این که مشهور ثمره را فقط در ضد عبادی ذکر کرده اند صحیح نیست مگر قائل به این شویم که حتی بعد از سقوط أمر ملاک محرز دارد و قصد ملاک نیز برای عبادیت کافی نیست برخلاف واجب توصلی که تحقق ملاکش از برای اجزاء کافی است که البته هر دو مطلب تمام نبود یعنی هم ملاک قابل احراز نیست پس در ضد توصلی هم اجزاء نیست و هم قصد ملاک در قصد قربت و عبادیت کافی است پس تخصیص ثمره به ضد عبادی بلاوجه است.

امتیاز چهارم: که مهمتر است همان نکته ای است که در بحث گذشته هم به آن اشاره شد که بنابر عدم امکان ترتب بین دو دلیل در موارد تزاحم تعارض شکل می گیرد و باب تعارض احکام خود را دارد که یکی از آثارش بطلان عبادت بلکه حتی واجب توصلی است و آثار و احکام دیگری هم دارد مثلاً یکی از احکامش تقدیم اخص و اقوی دلالةً است بر اضعف دلاله یعنی اگر دلیل یکی از دو أمر اخص بود یا ناظر و حاکم بر دیگری بود و یا دلالتش لفظی بود و دیگری با مقدمات حکمت بود بر آن مقدم می شود در حالی که این ها در صورت عدم تعارض و تزاحم جاری نیست .

پس آثار عملی بار بر تعارض ــ بنابر امتناع ترتب ــ تنها صحت و عدم صحت ضد عبادی نیست بلکه کل آثار تعارض و احکام آن قرار دارد و دیگر در صورت تعارض اهمیت ملاک دو تکلیف در تقدیم آن دخلی ندارد و تنها قواعد صحیح عرفی و تعارض و دلالت قرینه یا اقوی، ملاک تقدیم است زیرا در موارد تعارض دیگر تکاذب شکل می گیرد و اصل وجود ملاک اهم به وسیله دلیل امر مهم تکذیب و نفی می شود که اگر دلالتش اخص یا اقوی باشد مقید دلیل امر به اهم می شود و اصل وجود تکلیف اهم را نفی می کند و همچنین در فرض تعارض و تساقط اگر احتمال عدم فعلیت هر دو تکلیف را بدهیم به اصل عملی رجوع می شود و هر دو نفی می گردند و همه اینها ثمرات همان کبرای دخول باب تزاحم در تعارض است این ثمره است نه عدم صحت عبادت مزاحم بلکه ممکن است در صورت اقوی یا قرینه بودن دلیل امر به آن عبادت وجوب آن ثابت شود و واجب دیگر نفی شود و بنابر امکان ترتب هر دو تکلیف فعلی خواهد بود و تزاحم از باب تعارض خارج شده و احکام و مرجحات خودش خواهد داشت که در بحث تزاحم به تفصیل خواهد آمد.

ثمره بحث ترتب(۹۱/۱۰/۰۹)

Your browser does not support the audio tag.

جهت دوم از ثمره بحث ترتب بود

جهت دوم این است که قبول ترتب متوقف بر قبول دو مبنا است که اگر یکی از این دو مبنا قبول نشود بحث به امکان ترتب نمی رسد.

شرط و مبنای اول: این است که قدرت را شرط در تکلیف بدانیم و وجوب یا حرمت در موارد عجز مرتفع است و قدرت را قید مجعول بدانیم اما اگر گفتیم تکالیف در موارد عجز هم فعلی است ولیکن عقلا منجز فعلی نیست و مخالفتش عقوبت ندارد یعنی قدرت را شرط در تنجز عقلی بدانیم در این صورت دیگر مجالی برای ترتب نیست چون در موارد ضدین، هر دو امر مطلق بوده و تکلیف مشروط نیست به مقدور بودن تا لازم باشد یکی از دو امر مشروط و ترتبی شود ولی عقل می گوید اگر هر دو را ترک کردی معاقبی چون می توانستی یکی را انجام دهی ولی اگر یکی را انجام دادی و دیگری را ترک نمودی معاقب نیستی چون که مقدور نبوده است پس در این صورت نوبت به ترتب نمی رسد و هر دو تکلیف فعلی و مطلق خواهند بود .

شرط و مبنای دوم: این است که امر به شی مقتضی نهی از ضدش نباشد أما اگر اقتضاء داشت باز هم نوبت به ترتب نخواهد رسید چون اگر امر به ازاله مقتضی نهی از صلاه شود دیگر صلاه منهی عنه می شود و همچنین اگر امر ترتبی فی نفسه هم ممکن باشد در اینجا ممکن نمی شود چون با نهی قابل جمع نیست چون امر ترتبی هر چند محذور طلب جمع بین ضدین را حل می کند اما اجتماع امر و نهی را حل نمی کند.

ص: ۲۰۵

نسبت به شرط دوم ـ که شهید صدر(رحمه الله) آن را شرط بحث ترتب قرار داده اند ـ صحیح این است که این شرط لازم نیست و تنها شرط اول لازم است و لذا در کلمات دیگران هم نیامده و ایشان اضافه کرده اند و در این رابطه به چند نکته اشاره می شود .

نکته اول: این که این شرط در موارد ترتب از جانبین ـ یعنی دو طرف ـ لازم نیست یعنی جائی که هر دو حکم از نظر ملاک متساویین باشند و ترتب از دو طرف باشد و هم وجوب ازاله مشروط به ترک نماز باشد و هم وجوب نماز مشروط به ترک ازاله باشد در این صورت هیچ یک از دو أمر مشروط اقتضاء نهی از ضد را ندارد چون دیگر امر مطلق نیست و هر کدام مشروط به ترک دیگری است و فعل ضد رافع أمر است و با رفع أمر نهی غیری در کار نیست .

نکته دوم : این است که نهی غیری با امر منافات ندارد ـ همانگونه که قبلاً ذکر شد ـ زیرا که نهی غیری محرکیت ندارد و اگر هم داشته باشد بیش از محرکیت امر به اهم که منشأ آن است نیست و آن محرکیت هم با أمر به مهم به نحو ترتب تضاد

ندارد و به لحاظ مبادی نهی و أمر یعنی محبوبیت و مبغوضیت هم گفته شد که آنها قوام تکلیف نیستند پس طبق آنچه گذشت شرط دوم اضافی خواهد بود و لازم نیست .

نکته سوم: این است که بحث تزاحم مربوط به موارد تضاد نیست و اعم از موارد ضدین است و شامل جائی که ترک واجبی مقدمه واجب دیگری است هم می شود مثل اینکه اگر ترک صوم و ارتماس مقدمه نجات غریق شود در این صورت می گوئیم تزاحم هست و بحث ضد نیست تا گفته شود اقتضای نهی از ضد را قبول نداریم بلکه در اینجا بنابر وجوب مقدمه و این که ترک صوم که واجب شد فعل صوم نمی تواند واجب شود چون مثل ضد عام است و نهی از صوم ـ طبق مبنای شهید صدر(رحمه الله)ـ شکل می گیرد با اینکه قطعاً تزاحم در اینجا نیز جاری است همانگونه در مباحث قبل گفته شد بنابراین شرط دوم لازم نیست و باید شود و فقط شرط اول کافی است که اگر قدرت شرط تنجز باشد در موارد ضدین دو امر مطلق داریم و دیگر مشکلی نیست تا نیاز به امر ترتبی داشته باشیم و عدم قدرت بر جمع بین ضدین رافع منجزیت و عقوبت است نه تکلیف و اما اگر گفتیم قدرت در تکالیف شرط است این بحث پیش می آید که حالا که قدرت شرط است اگر ترتب ممکن باشد تزاحم است و تعارض بین دو دلیل نخواهد بود و اگر ترتب ممکن نبود بین دو دلیل تعارض می شود .

ص: ۲۰۶

حال آیا قدرت شرط تکلیف است یا اینکه مجعولات شرعیه تکلیفی مثل اوامر و نواهی مطلق هستند و شامل موارد عجز هم می شوند باید بررسی شود در همین راستا قائلین به شرطیت قدرت ادله ای را ذکر کرده اند.

دلیل اول : ادعای حکم عقل به قبح تکلیف به غیر مقدور و الجای مکلف به معصیت و مخالفت در مورد عجز است.

اشکال: عقل عملی به قبح تکلیف حکم نمی کند بلکه به قبح عقاب بر غیر مقدور حکم می کند أما ممکن است مولا امر به غیر مقدور کند یعنی آن را دوست داشته باشد و هم بر آن اعتبار و جعل هم بکند و الجای به معصیت از آن حاصل نمی شود پس آنچه عقل عملی می گوید به این مقدار است که اگر مکلف به جهت عجز مخالفت کند مؤاخذه ندارد .

دلیل دوم: که این دلیل مانند استدلال اول است و گفته اند که اطلاق تکلیف از برای عاجز لغو است یعنی درست است که مبادی تکلیف مثل حب و بغض می تواند در غیر مقدور هم باشد اما جعل تکلیف حتی برای غیر مقدور لغو است و مولای حکیم کار لغو نمی کند.

اشکال اول :این بیان هم درست نیست چون اطلاق جعل و اعتبار و فایده دارد زیرا کشف از اطلاق ملاک می کند و می فهماند در مورد عجز هم ملاک حکم فعلی است.

اشکال دوم: علاوه بر این که در اطلاق مئونه ای نیست و در تقیید مئونه زائده هست و لهذا ممکن است مولی جعل خود را از این جهت مطلق کند چرا اگر خطاب را در خصوص مورد عاجز می آورد لغو یا مستهجن بود اما اطلاق خطاب از برای قادر و عاجز لغویتی ندارد زیرا که مؤونه زائده در مقام جعل ندارد .

ص: ۲۰۷

دلیل سوم: که بیان مرحوم میرزا(رحمه الله)است ایشان می فرمایند خطابات تکلیفی ظهور در اختصاص به قادرین دارد زیرا که تکلیف به داعی تحریک مولوی است بلکه روح و حقیقت تکلیف شرعی همان تحریک مولوی است و محرک مولوی برای عاجزی که امکان تحریک ندارد متصور نیست بلکه در جائی است که انبعاث مکلف ممکن باشد و لذا براساس این ظهور حالی در خطابات شرعی، آنها مخصوص به قادرین جعل می شوند و شامل مکلفی که عاجز است نمی شوند و از برای موارد عجز اطلاق ندارند.

کلام مرحوم امام(رحمه الله)

مرحوم امام(رحمه الله)بیان مرحوم میرزا(رحمه الله)را می آورد و براین بیان اشکال می کند ایشان اصطلاحی را آورده اند با این بیان که خطابات قانونی مطلق هستند و شامل عاجزین هم می شود و لذا

نیازمند به امر ترتبی نیست بلکه ایشان ترتب را هم مانند مرحوم صاحب کفایه(رحمه الله)محال می دانند و مقدماتی را چیده اند که برخی از آنها به بحث مربوط نیست و روح مطلب ایشان به دو تقریب بر می گردد که هر کدام که تمام شود أمر به هر دو ضد مطلق می شود.

تقریب اول :یکی این است که گاهی خطابات، شخصی است و گاهی قانونی است و خطاب به شخص خاصی نیست بلکه خطاب به نوع مکلفین است اگر خطاب شخصی باشد ممکن است کسی نکته استظهاری مرحوم میرزا(رحمه الله) را قبول کند که اگر عاجز باشد مخاطبه وی مستهجن است زیرا ظهور در تحریک دارد و عاجز قادر بر تحرک نمی باشد اما خطاباتی که نظر به نوع مکلف دارد و می خواهد قانون شود و از برای کل مکلفین است ناظر به حالات مکلف نیست که چه کسی عاجز است و چه کسی قادر است همچنانکه به این نظر ندارد که چه کسی مطیع است و چه کسی عاصی است و چه کسی عالم است و چه کسی جاهل یا غافل یا ناسی است بلکه قانونگذار خطاب را مطلق قرار می دهد البته قیودی که در موضوع خطاب اخذ شده است نسبت به آنهامطلق نیست مانند قانونی که برای معلمان یا تاجران یا رانندگان جعل می شود اما نسبت به علم ، جهل ، قدرت و امثال اینها قانون مطلق قرارداده می شود و ایشان می گوید اگر قرار باشد بعث و انبعاث خارجی لحاظ شود پس برای عاصی هم نباید خطاب جعل شود چون او هم منبعث نمی شود با اینکه این را کسی قید قرار نمی دهد و همچنین نسبت به جاهل و غافل و این که گفته شده است تحریک و امکان محرکیت لازم است، در خطابات قانونی نیست و در خطابات شخصیه است این تقریب حاصل بیان اول و مستفاد از کلام ایشان است.

اشکال تقریب اول :

جواب این بیـان این است که نقض هـای مـذکور وارد نیست چون عاصـی انبعاث فعلی نـدارد و مرحوم میرزا(رحمه الله)امکان انبعاث را شـرط کرده است نه انبعاث فعلی را و همچنین جاهل هم امکان انبعاث دارد و لـذا می شود وی را امر به احتیاط کنیم و مشهور در غافل و ناسی قائل به عدم تکلیف آنها می باشند ــ مانند عاجز ــ و برخی آن را از حدیث رفع استفاده کرده اند و برخی هم گفته انـد که آنهـا هم قـدرت ندارنـد و امکـان انبعـاث در آنها نیست ولی بعضـی می گوینـد آنجا هم جعل تکلیف واقعی ممکن است و امکان انبعاثی که در تکالیف اخذ شده است انبعاثی است که در موارد غفلت و نسیان هم موجود است ــ کـه مـا الاـن نمی خـواهیم وارد ایـن بحـث شـویم ــ پس این نقض هـا بر مرحـوم میرزا(رحمه الله)وارد نیست همچنین نقض به احکام وضعی که مجعول بالاستقلال هستند مانند طهارت و نجاست وحدث نیز وارد نیست زیرا که قوام آنها به محرکیت نبوده و اطلاقشان از برای موارد عجز محذوری ندارد.

امـا مطلب اصـلی این تقریب که گفته شـده خطابات قانونی نزد عقلا مطلق جعل شـده و شامل عاجزین هم می باشـد قابل قبول نیست زیرا اطلاـق در موضوع قـانون یعنی مکلفین اطلاق شـمولی است و صـرف الوجودی نیست و مطلق الوجودی است و هر مکلفی تکلیـف و وجـوب خـاص بـه خـودش را دارد کـه ربطی به شـمول حکم از برای دیگری نـدارد و این اطلاـق نسـبت به مکلفی که عاجز است و امکان تحریک ندارد قطعاً در خطابات قانونی هم نیست و عاجز نبودن یکی از شـرایط تکالیف قانونی نیز می باشـد وماننـد بلوغ و عقـل از شـرایط مسئولیت قـانونی است حاصـل اینکه چون حکم تکلیفی از برای تحریک است و حقیقتش چیزی غیر از محرکیت مولوی نیست و اگر امکـان محرکیت نباشـدماننـد طفـل و مجنون و عـاجز عقلاـ نسـبت به آن جعل و اعتبار نمی کنند و در این جهت فرقی میان قضایای حقیقیه یا قانونی و غیره نیست .

بنابراین نکته استظهاری مرحوم میرزا(رحمه الله) در قضایا حقیقیه و احکام قانونی نیز درست است و آنها هم اطلاق ندارند برای مواردی که مکلف عاجز است علاوه بر این که لسان خیلی از اوامر و تکالیف شرعی به نحو قضیه شخصیه خارجیه آمده است و با الغای خصوصیت مورد، از آنها قضیه کلیه استفاده می شود و این خطابات قطعاً ظهور در تحریک دارند و در نتیجه مقید به موارد امکان انبعاث می باشند و این نکته استظهاری به مثابه مقید متصل است که باعث می شود تا در آنها نسبت به عاجز اطلاق منعقد نشود.

تقریب دوم: بیان دومی که از کلام ایشان استفاده می شود این است که تزاحم میان افراد واجب در مقام امتثال است و تضاد و تزاحم بین افراد، طبیعت است و افراد متعلق اوامر نیستند بلکه ذات طبیعت به نحو صرف الوجود متعلق امر است پس تزاحم ربطی به عالم جعل و مجعول شرعی مولا ندارد و امر روی طبیعت رفته است نه فرد و تضاد و عدم قدرت در مرحله امتثال و مربوط به فرد است و نمی تواند در جعلی که روی ذات طبیعت رفته است شرط باشد.

اشکال تقریب دوم: این بیان هم تمام نیست زیرا که بحث در جائی است که هر دو أمر مضیق هستند یعنی جامع و طبیعت صلاه و ازاله قابل جمع نیستند بله این حرف در فرع اول از دو ثمره ای که گذشت صحیح است و لذا گفتیم در آنجا تزاحم نیست ولی محل بحث واجبین مضیقین است که در آن طبیعت نماز و ازاله و جامع صرف الوجودی آنها که متعلق امرمولی می باشند قابل جمع نیستند بنابراین شرطیت مقدور بودن متعلق امر از برای مکلف که موضوع امر و تکلیف است اقتضا می کند هر دو امر نسبت به تکلیف در واجبین مضیقین فعلی نباشد و این ربطی به عدم تعلق اوامر به افراد ندارد یعنی ربطی به اطلاق در متعلق امر ندارد بلکه مربوط به اطلاق در مکلفین یعنی موضوع امر می باشد که این اطلاق به لحاظ مکلفین _ همانگونه که ذکر شد _ اطلاق شمول است و کانّ خلط شده است بین اطلاق متعلق و اطلاق موضوع امر که مکلفین است و مولا نمی تواند از یک مکلف دو طبیعتی را بخواهد که ضدین هستند و قابل جمع نیستند و شمولی بودن حکم به لحاظ مکلفین را همه قبول دارند و این اطلاق شمولی مربوط به مکلف عاجز در مرحله جعل است و خارج از آن نیست و مربوط به مرحله امتثال و فرد واجب نیست تا گفته شود از مرحله جعل خارج است پس این بیان نیز تمام نیست.

دلیل چهارم: دلیل دیگری که بر شرطیت قدرت در تکالیف اقامه شده است که حتی اگر خطابات قانونی را هم مطلق بدانیم آنها را هم مقید می سازد، آیات و روایاتی است که وارد شده و صریحاً خطابات شرعیه را مقید به مکلف قادر می کند مانند حدیث (رفع مالا یطیقون) و یا آیه (لا یکلف الله نفسا الا وسعها) و (الاّ ما آتاها) و احادیث (کل ما غلب الله علیه فالله اولی بالعذر)(وسائل، ج۴، ص۸۰) و اینها صریح در تقیید تکالیف و خطابات شرعی می باشند و عاجزین را از تکالیف خارج کرده است بلکه موارد عسر و حرج و مشقت را هم خارج کرده است بنابراین خطابات به وسیله مقیدات منفصل به قادرین تعلق می گیرد و شامل موارد عجز نمی شود و ممکن نیست به اطلاق آنها در موارد عجز تمسک کرد مگر به وسیله ترتب بنابر امکان ترتب که نتیجه این می شود که باز هم به ترتب نیاز داریم.

امکان ترتب و عدم امکان ترتب (۹۱/۱۰/۱۰)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در امکان ترتب و عدم امکان ترتب در جهاتی است که برخی از آنها مقدمات توضیحی است که دو جهت آن با دو مقدمه گذشت.

جهت سوم: این است که بنابرامکان ترتب و این که امر به هر دو ضد ممکن است به نحوی که یکی یا هر دو مشروط به ترک دیگری باشد دیگر طلب جمع بین ضدین نخواهد بود و مطارده بین امرین از بین خواهد رفت و میان دو امر تعارضی در کار نخواهد بود یعنی باب تزاحم خارج از باب تعارض خواهد بود چون که در فرضی که مکلف امر اهم را انجام می دهد مهم مقدور او نیست و قدرت که در موضوع همه تکالیف اخذ شده است مرتفع می شود و این رفع حکم به رفع موضوعش خواهد بود که ورود است و ورود تعارض نیست یعنی امتثال امر به اهم رافع موضوع فعلیت امر به مهم خواهد بود و در فرض ترک اهم، مهم مقدور می شود و امرش هم که امر ترتبی است فعلی خواهد بود.

ص: ۲۱۱

بنابراین جائی که امر به مهم با امر به اهم فعلی هستند بنابر امکان ترتب طلب جمع بین ضدین و محال نیست و جائی که مکلف مشغول است به امتثال امر به اهم، امر به مهم فعلی نیست زیرا که موضوعش که مقدوریت است مرتفع شده است و این یعنی امتثال به اهم، موضوع امر به مهم را از بین می برد و بر آن ورود دارد و این یک قسم از اقسام ورود است و باب ورود همانند تخصص باب تعارض نیست و باب خروج موضوعی است و تعارض جائی است که موضوع باشد و حکم نباشد و با این بیان روشن می شود که بنابر امکان ترتب باب تزاحم از تعارض خارج می شود و به باب ورود بازگشت می کند و البته ورود اقسامی دارد که از بحث ما خارج است و بالمناسبه در تقریرات آمده است که یکی رفع موضوع امرین به امتثال امر دیگر است مثل ما نحن فیه و یکی رفع آن به فعلیت تکلیف دیگر است مانند مرجوحیت فعل منذور که رافع وجوب وفای به نذر است و یکی رفع آن با وصول و علم به تکلیف دیگر است مثل احکام ظاهری که با علم به حکم واقعی مرتفع می شوند و همچنین حرمت فتوا به غیر علم که با علم پیدا کردن به حکم شرعی حرمت مرتفع می شود و یکی هم رفع حکمی با تنجز حکم دیگری است مثل رفع برائت عقلی یا برخی از اصول ترخیصی شرعی با تنجز الزام واقعی و یک قسم هم رفع حکمی با اصل

جعل حکم دیگر است مثل این که قاعده لاـ تعاد نفی کند وجوب اعاده نماز را در اخلال به جزء یا شرطی که فرض الهی نباشد و بعد دلیلی قائم نشود مبنی بر اینکه فلان جزء یا شرط فرض الله است که در این صورت إجزاء و عدم وجوب اعاده و قضا رفع می شود این ها اقسام مختلف باب ورود است که در کتاب تعارض به تفصیل شرح داده می شود و مورد بحث ما ورود امر به اهم یا مساوی بر امر به مهم است بنابر امکان ترتب و باب ترتب را از تعارض خارج می کند .

ص: ۲۱۲

اما بنابر عدم امکان ترتب، امر به مهم مشروط به ترک اهم هم محال خواهد بود و طبق این مبنا دیگر باب تزاحم در باب تعارض داخل می شود و نمی شود این امر باقی باشد نه مطلق و نه مشروط به ترک اهم چون مشروط آن هم مثل مطلقش محال و مطارد با امر به ضد دیگری است و طلب جمع بین ضدین است پس باید یک امر ساقط شود با این که موضوعش فعلی است چون موضوعش در فرض ترک دیگری مقدور است و این تعارض و تکاذب بین اطلاق دو امر است و هر جا که موضوع امری باشد و بخواهیم که حکم آن مرتفع شود معنایش تعارض است زیرا اطلاق دلیل آن حکم در موضوعش نافی آن خواهد شد.

حال بحث این است که بنابر عدم امکان امر ترتبی حدود این تعارض چه مقدار است و اگر قرار شد امر به اهم را مقدم کنیم به هر دلیلی و جهتی از جهات تقدیم احد المتعارضین بر دیگری مثل این که دلالتش قوی تر باشد و یا سندش قطعی باشد یا غیره به چه اندازه باید از اطلاق امر به مهم دست بکشیم و قیدی که در آن اخذ می شود چه قیدی است و آیا آن قید عدم فعلیت امر به اهم است چون با امر به مهم در تطارد و تضاد خواهد بود پس مقید می شود به جائی که امر به اهم ساقط باشد و یا تقییدی که حاصل می شود اضیق از آن است و قید عدم وصول و عدم تنجز امر به اهم است نه عدم فعلیت امر به اهم البته در سائر موارد تعارض مثلاً در تعارض امر به صلاه و حرمت غصب بنابر امتناع می گوئیم اگر به هر جهتی دلیل نهی مقدم شد امر به صلاه در محل مغصوب ساقط می شود و مقید می شود به جائی که واقعاً نهی نباشد و لذا گفته شود که بنابر امتناع اگر حرمت رفع شده باشد مثل اضطرار یا اکراه بر غصب در این جا می گویند نماز در محل مغصوب صحیح است چون حرمت ساقط است و وقتی حرمت نداشت امر به صلاه می تواند باشد و اطلاق امر شامل آن خواهد بود اما اگر حرمت فعلی بود ولی مکلف آن را نمی دانست مثل این که نمی داند این جا غصبی است و نماز خواند در این صورت قائلین به امتناع می گویند جهل موجب شمول امر نیست زیرا که امر به نماز مقید شده است به عدم حرمت واقعی و این جا حرمت واقعی موجود بوده است پس مشمول امر نبوده است حال در مانحن فیه چه گونه است و آیا دلیل امر به مهم بنابر امتناع ترتب مشروط می شود به جائی که واقعا امر به اهم نباشد یا قید اضیق از این است و اطلاق اوسع است یعنی مقید است به جائی که دلیل امر به اهم واصل و منجز نباشد و در نتیجه اگر مکلف نمی دانسته که مسجد نجس است و شک داشته و اصاله الطهاره یا هر اصل مؤمّن دیگری را جاری کرده و نماز خوانده نمازش صحیح است.

حاصل این که این تعارض بر امتناع ترتب در جائی که هردو امر واصل و به مکلف رسیده باشند یقینا محقق است و امر به مهم در صورت تقدم امر به اهم فعلی نخواهد بود ولی جائی که امر به اهم منجز نیست به جهت جهل به آن آیا بازهم تعارض است و نمازش صحیح نیست و این مبتنی است بر اینکه قید عدم وجود واقع امر به اهم باشد و مکلف چه نجاست مسجد را بداند و چه نداند امر به مهم فعلی نیست زیرا که شرطش که عدم امر به اهم است حاصل نبوده است چون که امر به اهم واقعاً موجود بوده است هر چند که مکلف به آن جاهل باشد اما اگر گفتیم امر به مهم مقید می شود به جائی که امر به اهم منجز نباشد حتی اگر واقعاً هم باشد در این صورت در فرض جهل به امر به اهم مثل جهل به نجاست مسجد اطلاق امر به مهم ـ امر به نماز ـ فعلی خواهد بود و نماز با جهل به امر اهم صحیح می شد و فقها در موارد تزاحم به این اطلاق تمسک کرده اند حتی کسانی که قائل به امکان ترتب نشده اند و همین مطلب درست است یعنی مقدار تعارض فقط در جائی است که امر به اهم واصل و منجز شده باشد و الا به اطلاق امر به مهم می شود تمسک کرد و گفت امر به مهم با عدم تنجز امر به اهم فعلی است و گفته اند که فرق است بین موارد تعارض از بابت تخصیص یا امتناع اجتماع امر و نهی و بین موارد تزاحم حتی بنابر امتناع ترتب زیرا آنجائی که تعارض به جهت امتناع اجتماع امر و نهی در یک چیز است تنافی و تضاد در مبادی امر و تکلیفین است یعنی فی نفسه ثبوت امر و نهی بر یک عنوان محال است چه مکلف بتواند در خارج آنها را جمع کند و چه نتواند و نکته امتناع ربطی به عمل مکلف ندارد بلکه مربوط به عالم ثبوت در نفس مولا می باشد پس باید واقعاً عدم دیگری مقید باشد و لذا عدم وجود حرمت در فرد و مجمع قید امر به صلاه است چه مکلف بداند و چه نداند اما در موارد تزاحم بنابر امتناع محذور در خود دو امر ثبوتا و در نفس مولی نیست زیرا که یک امر به ازاله خورده و یک امر دیگر به نماز خورده است و اینها دو عنوان و دو معنون و دو مطلوب جدای از هم هستند و دو فعل می تواند هر دو، مطلوب و محبوب مولا باشند پس در مبادی امرین تنافی نیست و امتناع از ناحیه عدم امکان جمع در امتثال و محرکیت هر دو است که از آن به تنافی در منتهای تکالیف تعبیر می کنند و لذا گفته اند اگر نکته امتناع در مبادی امر و خود امر باشد حتماً احدهما مقید می شود به عدم دیگری اما اگر تمانع به لحاظ منتهی باشد یعنی در مرحله امتثال باشد و این که مکلف نمی تواند هر دو را جمع کند در این صورت کافی است که احدالتکلیفین منجز نباشد تا دیگر فعلی شود زیرا اگر یکی از دو تکلیف منجز نبود دیگر میان آنها در منتهی تنافی نخواهد بود و تعارض مرتفع می شود لهذا میان موارد تزاحم بنابر امتناع ترتب با موارد اجتماع امر و نهی بنابر امتناع و امثال آن فرق است.

ممکن است کسی بر این بیان اشکال کند که اگر مقصود شما از منتهی تمانع و تضاد بین دو حکم عقلی است مطلب صحیح است ولی کافی نیست زیرا که تطارد بین تکلیفین و تحریکین مولی که به هر دو ضد امر کرده نیز ثابت است زیرا مولا هم به ضد اهم تحریک کرده و هم می خواهد به ضد مهم تحریک کند و اگر متوجه تضاد باشد _ که هست _ این دو تحریک از مولا معقول نیست یعنی چونکه داعی مولی از امر تحریک است دو تحریک بالفعل مولی به ضدین معقول نیست پس به لحاظ این داعی و غرض از امر که ثبوتی و در نفس مولی است تنافی و تعارض شکل می گیرد حتی در موردی که امر به اهم منجز نباشد و این موجب می شود که امر به مهم باید واقعاً به عدم فعلیت امر به اهم مقید باشد .

از این اشکال جواب داده اند که مقصود از غرض تحریک و محرکیت مولوی تحرک بالفعل نیست زیرا اگر بگوئیم که قدرت شرط در تکلیف نیست که راحتیم و هر دو امر مطلق خواهند بود اما اگر بگوئیم که قدرت شرط است _ که فرض بر این است _ اگر منشأ آن حکم عقل بقبح باشد چون که مکلف را وادار به غیر مقدور کردن قبیح است این حکم در فرض عدم منجز بودن اهم نخواهد بود چونکه وادار نمی شود و اگر از باب استظهار محرکیت باشد این تحریکی که می گوییم غرض مولا است به معنای تحریک بالفعل خارجی نیست و الا ـ مولا ـ می داند تحریک بالفعل در موارد عاصین یا جاهلین نیست پس تحریک تکوینی بالفعل غرض یا شرط تکلیف نیست و الا تکالیف شامل عاصی یا جاهل نخواهد شد بلکه مقصود از داعی تحریک این است که مولا می خواهد این حکم به مکلف برسد و در طول آن مکلف از باب تنجز و حکم عقلش به وجوب اطاعت متحرک شود و این تحریک شانی و لولائی است نه تحریک بالفعل یعنی صدق قضیه شرطیه که (لو وصل الی المکلف لتحرک) لازم است و این وصول و تنجز قید مراد است نه اراده و اراده و جعل در تمام مواردی است که این قضیه شرطیه صادق باشد و صدقش مستلزم صدق طرفینش نیست و با این چنین قید و داعی تحریکی تنها موارد عدم امکان انبعاث یعنی عاجز خارج می شود و اما سایر موارد مانند جاهل مرکب و عاصی بلکه غافل و ناسی هم مشمول

اطلاق حکم خواهند بود پس تحریکی که غرض و داعی آمر است و مستظهر از خطابات شرعی است تحرک در طول رسیدن حکم و با قانون مولویت است و این نوع تحریک و داعی نسبت به هر دو امر در صورت عدم تنجیز یکی از آنها ممکن است یعنی می تواند نسبت به هر دو امر باشد و اگر که یکی از آن منجز نباشد پس داعی محرکیت که گفتیم ظاهر خطابات تکلیفی است اگر به این نحو باشد که از آن به تحریک شانی نام می بریم و این که (و لو وصل الی المکلف لتحرک) این چنین داعی تحریکی با تحریک امر به مهم در جائی که امر به اهم نرسیده و منجز نیست تضاد و منافاتی ندارد نه در مرحله داعی و غرض مولا ـ از تحریک تعارض دارند و نه در منتهی و حکم عقل به وجوب اطاعت و نه در مبادی و حب و بغض و لذا در جائی که اهم منجز نیست به اطلاق امر به مهم تمسک می شود چون که مانعی ندارد و هر اطلاقی حجت است تا مانعی نداشته باشد.

پس بنابر عدم امکان ترتب دلیل امربه مهم و امر به اهم هر چند نسبت به موارد وصول و تنجز هر دو امر تعارض می کنند اما این تعارض حداقلی است یعنی برای تقیید دلیل امر به مهم در فرضی که دلیل امر به اهم مقدم شود کافی است که به عدم تنجز امر به اهم مقید شود نه به عدم فعلیت آن واقعاً و نتیجه آن می شود که امر به اهم اگر واقعا بود ولیکن منجز نبود و مکلف نماز خواند نمازش ماموربه بوده و صحیح است و این فرق بین این تعارض و تعارض بین موارد امتناع اجتماع امر و نهی است که در آنجا چون که تضاد و تنافی در مبادی است واقعاً مقید به عدم حرمت می شود اما در موارد تزاحم بنابر امتناع ترتب چون که تنافی در غرض و مبادی نیست می شود امر به مهم را به عدم تنجز امر به اهم مقید نمود که تقیید کمتری است و علت آن گفته شد که اگر قید قدرت شرط تکلیف باشد چنانچه از باب حکم عقل باشد عقل ثبوت امر به مهم را در موارد عدم تنجز اهم قبیح نمی داند و اگر از باب نکته استظهاری مرحوم میرزا(رحمه الله)باشد آن نکته هم بیش از این اقتضاء نمی کند زیرا که داعی تحریک که غرض از تکالیف است به نحو قضیه لولائیه و در طول وصول است و چنین داعی با فعلیت امر به مهم در فرض عدم تنجز اهم تضادی ندارد و استظهار عرفی از داعی و غرض مولی در تحریک بیش از این نیست که تکلیفش به مکلفین برسد و در طول وصول محرک آنها باشد به نحو قید مراد نه قید اراده از مجموع آنچه گفته نکات زیر روشن می شود.

نکته اول: اینکه بـاب تزاحم بنابر عـدم امکان ترتب در باب تعارض داخل می شود ولیکن فی الجمله یعنی به لحاظ موارد تنجز و وصول هر دو امر که بـایستی براسـاس قواعـد باب تعارض یکی را بر دیگری مقـدم کنیم و اطلاق آن را قیـد بزنیم بر خلاف قول به امکان ترتب که هیچ تقییدی لازم نیست و از باب ورود است که خارج از باب تعارض است .

نکته دوم: مقـدار تعارض و لزوم تقییـد احـد الامرین در موارد تزاحم بنابر عـدم امکان ترتب با مقـدار تعارض و لزوم تقیید در موارد اجتماع بنابر امتناع کمتر است یعنی مشروط به عدم تنجز امر به اهم می شود نه به عدم فعلیت آن و در نتیجه ضد عبادی یا غیر عبادی در موارد جهل و عدم تنجز امر به اهم صحیح و مجزی خواهد بود زیرا که مامور به است .

نکته سوم: از این مطلب در مباحث آینده بنابر امکان ترتب نیز استفاده خواهد شد که تفصیل آن خواهد آمد.

ادامه بحث قبل (۹۱/۱۰/۳۰)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در امکـان ترتب بـود سه جهت مقـدماتی بحث شـد که بحث از تعریف ترتب و شـرائط ترتب و ثمره قول به ترتب بود و این ها بحث های مقدماتی بود و حال باید وارد بحث از أصل امکان و اسـتحاله ترتب شویم و ادله هر کدام را ببینیم در این جا بعضی از بزرگان مثل آقای خوئی(رحمه الله) دو نوع دلیل برای اثبات امکان ترتب اقامه کرده اند تا روشن کنند وضوح امکان ترتب را و فرموده انـد که : هم دلیـل «إنّی» بر امکـان ترتب داریم و هم دلیـل «لمی» و مـا جهت چهارم را در دلیل «إنّی» ایشان قرار می دهیم و دلیل «لمی» که همان ادله عقلی امکان ترتب است را در جهت آینده بحث خواهیم کرد .

ص: ۲۱۷

جهت چهـارم: دلیـل انی ایشان بر امکان ترتب این است که در فقه در خیلی از موارد ترتب واقع شـده و ثابت و روشن است و ادل الـدلیل علی شـی وقـوعه است و این هماننـد کشف معلول از علت است زیرا که وقوع ترتب لازمه امکـان آن است و اگر وقوع را قبول کردیم امکان را هم باید قبول کنیم و در این رابطه سه مثال از فقه مطرح می کنند.

۱ _ یکی جائی که سفری برای شخصی واجب شود مثل این که نذر کرده یا برای حفظ نفس محترمه ای و یا برای حج واجب سفر رود؛ در این جا وجوب سـفر بر او ثابت خواهـد شد و لذا اگر عصـیان کند معاقب است ولی تکلیف دیگر ترتبی هم دارد که اگر به سـفر نرود واجب است نمازش را کامل و تمام در حضـر بخواند پس نماز تمام مقید به حضـر هم بر روی واجب می شود در عین این که سفر نیز بر وی واجب است و اینها أمر به ضدین هستند ولیکن یکی از آنها _ أمر به نماز تمام در حضر _ مترتب بر عصـیان یا ترک أمر به سفر است و هر دو نیز در یک زمان هستند مانند أمر به ازاله و أمر به نماز مشروط و مترتب بر ترک یا عصیان أمر به ازاله .

۲ _ مثال دوم عکس مثال اول است یعنی اگر کسـی نذر کرده باشد که در فلان شـهر اقامت ده روزه داشـته باشد ولی عصیان کند و اقامه ده روز را قصد نکند در این صورت مکلف به نماز قصـر مقید به سـفر می شود در این جا هم مکلف به قصد اقامه

عشره ایام است و هم علی تقدیر عصیان امر به قصد اقامه مکلف به نماز دو رکعتی در سفر کمتر از ده روز است و این دو ضدین هستند و اگر قصد اقامه بکند دیگر نماز قصر بر او واجب نخواهد بود یعنی أمر دوم مترتب بر ترک أمر اول است .

ص: ۲۱۸

۳ _ مثال سوم أمر به روزه است که همان مثال اول را در قالب روزه آورده اند که اگر در ماه مبارك رمضان قبل از ظهر سفری بر او واجب باشد در صورتی که به سفر نرود باید روزه مقید به حضر که ضد سفر است بگیرد و هر دو أمر به ضدین فعلی می شود که یکی مطلق و دیگری ترتبی و مشروط به ترك امر اول است زیرا که اگر سفر برود دیگر روزه بر او واجب نیست .

بنابر این مکلف در همه این موارد دو امر دارد که اگر یکی را امتثال کرد موضوع دیگری رفع می شود ولی اگر آن را عصیان کرد امر دوم هم فعلی می شود با این که متعلق این دو أمر ضدین هستند و زمانشان هم در یك زمان واحد است همانند سایر موارد ترتب و هیچ فقیهی به امتناع این دو امر فتوا نمی دهد و این که اگر مثلاً سفر نرفت روزه یا نماز تمام بر او واجب نمی باشد بلکه همه می گویند باید نمازش را تمام بخواند و روزه را بگیرد و اگر روزه نگیرد یا نماز تمام نخواند دو عصیان کرده است همانند سایر موارد ترتب بنابر امکان ترتب و این دلیلی است «إنّی» بر امکان ترتب که باید آقایان باید به آن ملتزم شوند و محتمل نیست کسی قائل به عدم وجوب روزه و یا نماز تمام شود حاصل این که وقوع ترتب در موارد فقهی و عرفی بهترین دلیل بر امکان ترتب است.

امکان ترتب و دلیل «إنّی»(۹۱/۱۱/۰۲)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در جهت چهارم بود دلیل «انّی» که برخی از بزرگان بر اثبات امکان ترتب آورده بودند و آن تمسك به مواردی از ترتب در فقه بود که گفته بودند این موارد لبا ترتب است و همه هم قائلند و (ادل الدلیل علی امکان شی وقوعه) و وقوع، کاشف از امکان است و سه مثال زدند یکی این که سفر بر شخصی واجب می شود حال به نذر یا وجوب حج یا وجوب انقاذ یا ... ولی اگر عصیان کرد، مکلف است به نماز ۴ رکعتی در حضر و اگر سفر برود وجوب نماز ۴ رکعتی از او ساقط می شود؛ نماز ۴ رکعتی مقید است به عدم سفر که با سفر ضدین هستند و مکلف امر به هر دو را دارد و هر دو وجوبش بر مکلف فعلی می شود ولیکن یکی مشروط به ترك دیگری است و این همان ترتب است و آیا کسی قائل می شود که نماز تمام بر او واجب نیست مثلاً ظهر نذر کرده است به سفر برود ظهر هم اگر سفر نکند نماز تمام بر او واجب می شود و این همان وقوع دو أمری است که یکی بنحو ترتب است.

ص: ۲۱۹

مثال دیگر عکس این است که به نذر واجب باشد مثلاً در شهری قصد اقامه کند که اگر قصد اقامه نکند و عصیان کرد نماز دو رکعتی مقید به عدم قصد اقامه بر او واجب می شود و این هر دو فعلی می شوند ولی یکی مشروط به عصیان دیگری است.

مثال سوم مثال روزه در ماه رمضان است که اگر نذر کرده باشد سفر را قبل از ظهر انجام دهد پس هم سفر بر او واجب می شود و هم علی تقدیر عصیان سفر روزه مقید به عدم سفر بر او واجب می شود عرض کردیم که این مثال ها که دلیل گرفته شده است به عنوان دلیل «انّی» بر امکان ترتب استدلال صحیحی نمی باشد و شهید صدر(رحمه الله)بر آن از جهاتی اشکال کرده است.

اشکال اول

اولین اشکال این است که در این جا نکته امتناع ترتب که قائلین به امتناع بر اساس آن قائل به امتناع هستند موجود نمی باشد زیرا که نکته اش مطارده و تضاد بین اقتضاء دو امر است حتی اگر یکی مترتب بر عصیان یا ترک دیگری باشد زیرا که گفته می شود هر دو امر در این فرض عصیان دیگری فعلی می شوند که متضاد با هم هستند و این موجب مطارده بین آن دو می شود چون امر فعلی به یکی اقتضا می کند مکلف قدرتش را در آن صرف کند و به سوی انجام دیگری نرود چون ضد آن است و امر فعلی به دیگری سبب می شود مکلف قدرت را صرف اولی نکند و به طرف دومی برود و این مطارده بین دو امر است که مثل امر به جمع بین ضدین است هر چند امر به جمع نیست بلکه جمع بین امرین است ولی چون هر دو فعلیت پیدا می کنند مطارد یکدیگرند و این مطارده همان ملاک امتناع امر به جمع بین ضدین را داراست.

ص: ۲۲۰

به تعبیر دیگر در حقیقت در موارد ترتب دو نکته موجود است ۱) لزوم مطارده بین دو امر که قائلین به امکان ترتب می خواهند این مطارده را رد نمایند و بگویند با ترتب رفع می شود و قائلین به امتناع بر آن تکیه می کنند و ۲) خصوصیت دیگری هم در موارد ترتب موجود است که چون احدالامرین مشروط به ترک دیگری است اگر دیگری امتثال شود رافع موضوع أمر ترتبی است یعنی با امتثال یکی، وارد بر آن دیگری می شود و امر مشروط را رفع می کند و این خصوصیت دوم، دلیل بر امکان ترتب است نه امتناع آن و خصوصیتی که دلیل بر امتناع است خصوصیت اولی است که گفته می شود گرچه امر به ضدین به نحو ترتب جمع بین امرین است نه أمر به جمع ولی چون متعلق دو أمر با هم تضاد دارند مثل جمع بین ضدین است از نظر مطارده در جائی که هر دو فعلی می شوند و این در صورتی است که بین دو فعل ذاتاً تضاد باشد یعنی ماموربه و متعلق دو امر ضد هم باشند یعنی آنچه که امر اقتضای ایجادش را دارد با دیگری قابل جمع نباشند مثل ازاله و تطهیر مسجد و مثل وقوف در عرفات و زیارت کربلا در روز عرفه تا مطارده شکل گیر و این خصوصیت در مانحن فیه در هیچ یک از سه مثال ذکر شده نیست و خصلت دوم که اگر سفر انجام بگیرد رافع وجوب نماز ۴ رکعتی است موجود است ولی این نکته امتناع در ترتب نبود بلکه نکته امتناع نکته اول بود و آن نکته در این جا نیست چون بین ذات مامور به در دو أمر تضادی نیست یعنی تضاد بین سفر و نماز تمام مقید است که نماز تمام یا روزه در حضر باشد و الاّ ذاتاً بین سفر و نماز چهار رکعتی یا روزه تضادی نیست و این بدان معناست که اگر این قید واجب نباشد تضادی و تطاردی در کار نخواهد بود و چون این قید شرط وجوب صوم و نماز تمام است و در بحث مقدمه واجب خواندیم که هر قیدی که شرط وجوب شد دیگر تحت أمر و متعلق امر نمی باشد و أمر به آن قید سرایت نمی کند و تحریک ندارد لهذا بین امر به سفر و امر به تمام مقید به حضر که مشروط به عدم سفر است تطاردی نیست چون به لحاظ قید حضر و عدم سفر که منشأ تضاد است امر اقتضای تحریک را ندارد و همچنین نماز دو رکعتی مقید به عدم قصد اقامه به لحاظ قید عدم قصد اقامه امر به آن نخورده است و اقتضای تحریک به آن را ندارد چون که شرط وجوب است پس آنچه که تحت امر است و أمر اقتضای تحریک به آن را دارد ذات صوم است و ذات نماز تمام یا قصر است که با سفر تضادی و تطاردی ندارند.

ص: ۲۲۱

بر خلاف موارد ترتب که تضاد در آنها میان ذات متعلق دو أمر می باشد مانند صلاه و ازاله در یک زمان و یا وقوف در عرفه و زیارت امام حسین(علیه السلام) در کربلا ـ که ذات دو فعل با یکدیگر تضاد دارند نه از جهت مقید شدن یکی به ترک دیگری پس هر جا بین دو فعل تضاد باشد یعنی انسان در یک آن نمی تواند هر دو را انجام دهد در این جور موارد هر چند قائلین به ترتب یکی را به ترک دیگری مشروط کنند تطارد از بین نمی رود زیرا که تضاد به جهت تقیید صلاه به ترک ازاله نبود تا گفته شود قید ترک ازاله مامور به نیست و شرط أمر ترتبی است بلکه تضاد از ناحیه ذات دو فعل بود که هر دو مأموربه و متعلق دو أمر فعلی می شوند و حاصل کلام این است که در موارد ترتب به جهت تضاد بین دو فعل فی نفسه قائلین به ترتب می گویند با مشروط کردن امر یکی یا هر دو به عصیان یا ترک دیگری هر دو تکلیف فعلی می شوند و تطارد بین دو امر شکل می گیرد زیرا که ماموربه ها فی نفسه متضاد با هم می باشند و این مثل امر به ضدین است ولی در مثالهای فقهی ذکر شده تضاد بین دو مامور به در کار نیست بلکه تضاد نشأت گرفته از قیدی است که در صوم یا نماز اخذ شده است که چون شرط وجوب است و وجوب به شرطش سرایت نمی کند لهذا مطارده ای شکل نمی گیرد.

بله اگر قید مذکور شرط وجوب نباشد تضاد و تطارت شکل می گیرد و أمر به هر دو محال خواهد بود زیرا که هم سفر و هم حضر و ترک سفر مأمور به خواهند شد و این محال است، لیکن فرض بر این است که که در موارد مذکور عدم سفر شرط وجوب تمام و وجوب صوم شده است و امر به چنین قیودی در واجب سرایت نمی کند پس تطارد و تضادی با هم ندارند و لهذا أحدی شک ندارد که دو فعلی که با یکدیگر تضاد ندارند اگر یکی از آن دو مقید به عدم دیگری بشود با آن دیگری قابل جمع نمی باشد و أمر به هر دو مطلقا با قید مذکور ممکن نخواهد بود ولیکن امر به هر دو به نحو ترتب که یکی یا هر دو مشروط به ترک دیگری باشد جایز است مثلاً به وضو أمر کند و همچنین أمر کند که چنانچه وضو نگرفتی تیمم کن و تیمم بدون وضو ضد وضو می باشد و با آن قابل جمع نیست لیکن امر مشروط به آن قطعاً جائز است زیرا که عدم وضو شرط وجوب تیمم شده است و دیگر واجب التحصیل نیست تا مطارده و تضاد بین دو أمر شکل گیرد و این پاسخ بسیار واضح و روشن است که از آن غفلت شده است.

ادامه بحث قبل (۹۱/۱۱/۰۳)

Your browser does not support the audio tag.

بحث در امکان ترتب و دلیل «إنّی» بود که بعضی خواسته اند با این دلیل امکان ترتب را اثبات کنند و وقوع ترتب را در برخی از مثال های فقهی ذکر کرده اند که سه مورد ذکر شد و اشکال اول بر آنها گذشت و گفته شده این موارد، با موارد ترتب فرق دارند و در آنها مطارده و تضاد میان دو مامور به نیست هر چند احد الوجوبین مترتب بر ترک یا عصیان واجب دیگر باشد .

دو اشکال دیگر نیز بر این نحو استدلال وارد شده است که این دو اشکال هم اشکالات درستی است.

اشکال دوم: این که در دو مثال اول یعنی غیر مثال روزه که قطعاً عدم سفر در وجوب آن شرط است آیا سفر و حضر شرط در وجوب نماز قصر و تمام است یا شرط وجوب نیست؟ برخی از ادله وجوب قصر و تمام دو تکلیف تعیینی استفاده کرده اند یکی بر مسافر که وجوب است تعییناً و یکی بر حاضر که وجوب تمام است تعییناً که اگر از ادله وجوب قصر و تمام این استفاده شود در این صورت اشکال دوم وارد نیست ولی در آنجا یک نظر فقهی دیگری هم هست که برخی آن را استظهار کرده اند بدین گونه که ما یک تکلیف بیشتر نداریم بر مطلق مکلفین و سفر و حضر شرط تکلیف و قید موضوع حکم نیستند بلکه این ها در متعلق حکم، به نحو تخییر قید هستند یعنی بمجرد زوال بر مکلف جامع تخییری نماز ظهر چهار رکعتی مقید به حضر یا دو رکعتی مقید به سفر واجب می شود و این امر دیگر ترتبی نیست و مطلق است یعنی مشروط به ترک سفر یا ترک قصد اقامه نیست و اساساً از بحث ترتب خارج می شود و دیگر شاهد بر وقوع امر ترتبی به ضدین نخواهد بود و اصلاً أمر به جامع مذکور با أمر تعیینی به سفر یا وجوب قصد اقامه مضاد یا مزاحم نمی باشد .

ص: ۲۲۳

البته این جواب در مثال سوم یعنی وجوب روزه نمی آید زیرا که در آن یک واجب بیشتر نیست آن هم مشروط به عدم سفر است .

این جا یک بحث فقهی دیگری هم موجود است; که ممکن است کسی مطرح کند که متعین است در آن بحث فقهی که قائل شویم به امر تخییری نه دو تکلیف مستقل بر حاضر و مسافر زیرا که اگر در اول وقت موضوع هر کدام فعلی شد در این صورت اگر مکلف مثلاً به سفر برود امر به تمام را عصیان کرده است و باید عقاب شود و اگر تکلیف به جامع نباشد و دو تکلیف جدا تعیینی باشد و این لازمه قابل قبول نیست از نظر فقهی ولی این اشکال تمام نیست و کسانی که مسلک اول را در فقه انتخاب کرده اند این اشکال را جواب می دهند به این که موضوع مطلق حاضر و مسافر نیست بلکه حاضری که (لم یسافر الی آخر الوقت قبل أداء التمام) و چنین تکلیفی معقول است و اشکالی ندارد و چنین مکلفی اگر بعد از نماز تمام سفر کند و یا تا آخر سفر نکند مکلف به تمام خواهد بود و اگر قبل از تمام شدن وقت و قبل از نماز خواندن سفر کند کشف می شود که از ابتداء مکلف به نماز تمام نبوده است و موضوع آن تکلیف قرار نگرفته است بنابراین که حاضر، موضوع تمام و مسافر، موضوع وجوب قصر باشد و این ها دو تکلیف باشند معقول است و اشکالی ندارد و با این قبیل تقییدات آن اشکال دفع می

شود و هر دو تصویر معقول است که مسافر و حاضر هر یک موضوع دلیل و جعل مستقلی باشند و یا که تکلیف واحد باشد و سفر و حضر قید متعلق و یک تکلیف تخییری باشد .

ص: ۲۲۴

۳ _ اشکال سومی که شهید صدر(رحمه الله) وارد کرده است اینکه در هر سه مثال می شود گفت کسانی که قائل به امتناع ترتبند می توانند با تاویل، در محذور ترتب نیافتند و همان نتیجه فقهی را هم قائل شوند مثل بحث شرط متاخر یا واجب معلق که در موارد شرط متاخر و واجب معلق آن را تاویل می بردند و مثلاً می گفتند تعقب فجر که شرط مقارن است شرط است و این جا هم چون برهان بر امتناع ترتب در نزد قائلین به امتناع موجود است این موارد را هم به تاویل می برند یعنی در این جا می گویند سفر واجب است ولی ترک هر دو ضد هم حرام است و امر به احدالضدین تعییناً و نهی از ترک کلا الضدین با هم تضادی ندارد و مکلف می تواند هر دو تکلیف را امتثال کند به این که سفر کند و موضوع وجوب صوم یا نماز را مرتفع کند و اگر سفر نرود و نماز را تمام بخواند یکی را عصیان کرده ولی امر به عدم ترک کلا الضدین را اطاعت کرده است و می تواند هر دو را عصیان کند.

این تاویل فوق را قائلین به امتناع ترتب قائل می شوند و از برخی از ظهورات رفع ید می نمایند یا می شود دو امر تخییری فرض کرد یکی امر به جامع احد الضدین و دیگری به احد الضدین تعییناً و امر به جامع و امر به احد الضدین تعییناً با هم تضاد و تزاحمی ندارند و ترتبی هم در کار نمی باشد و مکلف می تواند جامع را هم با انجام ماموربه تعیینی انجام دهد و می تواند امر تعیینی را عصیان کند و امر به جامع را در ضمن فرد دیگر بیاورد و می تواند هر دو را عصیان کند پس در موارد تضاد دست آقایانی که قائل به امتناع ترتب هستند بسته نیست و می توانند این موارد را اینگونه تاویل ببرند چنانچه از مرحوم آقا ضیاء(رحمه الله)در ذیل بحث ترتب این مطلب ذکر خواهد شد هر چند این تأویلات خلاف ظاهر اوامر در مقام اثبات است ولیکن نزد کسی که قائل به امتناع ترتب است چنین تأویلاتی جایز بلکه لازم است و همان نتایج فقهی مطلوب از این راه محفوظ می شود و دلیل «إنّی» تمام نمی شود.

ادامه بحث قبل(۹۱/۱۱/۰۷)

.Your browser does not support the audio tag

جهت پنجم در این جهت بعضی از پاسخ هائی که برای امکان ترتب و دفع شبهه امتناع ترتب داده شده و اینکه این پاسخ ها تمام نیست ذکر می گردد استناد اصلی قائلین به امتناع ترتب در امتناع، لزوم فعلیت دو امر به ضدین است و گفته اند همچنان که اگر دو امر به ضدین، هر دو فعلی و مطلق باشند جائز نیست و کسی شک در آن ندارد یعنی مولی اگر هم بگوید ازاله کن و هم نماز بخوان معقول نیست چون نتیجه اش طلب جمع بین ضدین است چه با یک امر و چه با دو امر مطلق باشد و تضاد میان دو متعلق به خود دو امر سرایت می کند و موجب تطارد بین دو امر می شود در موارد ترتب نیز همین اشکال موجود است البته قائلین به ترتب می گویند اگر یکی از دو امر مشروط به ترک دیگری شود دیگر تنافی از بین می رود ولی قائلین به امتناع می گویند هنوز تنافی باقی است چون شرط عصیان اهم به نحوی است که زمان دو واجب و وجوب یک زمان است زیرا عصیان یا به نحو شرط متاخر اخذ شده است و یا به نحو شرط مقارن ولیکن به گونه ای است که زمان دو واجب و دو وجوب را دو تا نمی کند و الاـ اگر دو زمان فرض شده دیگر تضادی میان آنها نیست پس بحث این است که در یک زمان هم می خواهد امر به اهم فعلی شود و هم امر به مهم و وقتی هر دو در یک زمان هستند اگر یکی از دو امر ترتبی هم بود در فرض ترک و عصیان امر به اهم هر دو امر فعلی خواهند شد و باز محذور طلب ضدین در این تقدیر که هر دو فعلی هستند شکل می گیرد و امکان و عدم امکان جمع ضدین این گونه نیست که در تمام حالات محال باشد بلکه در یک حال هم اگر پیش بیاید باز هم محال است و مولی نمی تواند مشروط به یک حال هم طلب ضدین کند مثلا بگوید اگر باران آمد نماز و ازاله را هر دو انجام بده.

ص: ۲۲۶

اصل اشکال قائلین به امتناع ترتب این است که ترتب کارساز نیست زیرا که طلب جمع بین ضدین یا مطارده بین امرین را از حالت اطلاق به یک تقدیر می برد که در آن تقدیر هر دو امر فعلی هستند و امتناع طلب ضدین همچنانکه در تمام تقادیر محال است در یک تقدیر هم محال است.

این مطلب فوق اصل شبهه قائلین به امتناع ترتب است و قائلین به امکان ترتب باید این شبهه را دفع کنند که چه طور می شود هم امر به اهم و هم امر به مهم در یک زمان فعلی می شوند ولیکن طلب جمع و یا مطارده میان دو أمر از بین می رود ــ که بیان این مطلب خواهد آمد ــ ولی پاسخ و جواب های دیگری هم داده شده است که در اینجا به آن جواب ها پرداخته می شود و گفته می شود آنها صحیح و مفید نیست و روح این جواب ها به یک نکته بر می گردد که مدعیان ترتب خواسته اند از نکته طولیت میان دو امر استفاده کنند و بگویند در موارد ترتب چون که امر ترتبی را به ترک اهم مشروط کرده ایم این امر ترتبی طولی می شود و رتبه اش رتبه متاخر از امر دیگر می شود و در این صورت گفته می شود دو امری که با هم تضاد دارند اگر در یک رتبه باشند تضاد دارند و اما اگر در دو رتبه باشند دیگر تضادی بین آنها وجود نخواهد داشت شبیه این که در جمع بین حکم واقعی و ظاهری می گویند که چون در دو رتبه هستند اجتماع آنها ممکن خواهد بود.

حاصل اینکه خواسته اند با این نکته در رتبه مساله تضاد را حل کنند زیرا که وقتی احدهما به عصیان یا ترک دیگری مقید شد طولیت میان دو امر شکل می گیرد و رتبه را متعدد می کند و غائله تضاد دفع می شود و این بیاناتی دارد.

تقریب اول که این تقریب از حاج شیخ(رحمه الله) است که فرموده است در موضوع امر به مهم ترک اهم اخذ شده است و لذا ترک اهم نسبت به امر به مهم اسبق رتبهً می شود چون در موضوع آن اخذ شده است و موضوع یا شرط، اسبق از حکم است و ترک اهم در رتبه نقیض آن یعنی فعل اهم است چون که نقیضین هم در یک رتبه هستند و فعل یا امتثال اهم نیز در طول امر به اهم است پس اقتضاء امر به مهم متاخر از اقتضاء امر به اهم است و در رتبهً امر به اهم امر به مهم نیست تا منافات شکل گیرد و در رتبه اقتضای أمر به مهم که رتبهً بعد است امر به اهم در این رتبه نیست و در رتبه سابق بوده است پس این دو اقتضا در یک رتبه نیستند و در یک رتبه دو امر یا دو اقتضا جمع نشدند تا مطارده و تضاد بین امرین بشود.

خود ایشان این بیان را پاسخ داده اند که تعدد رتبه در رفع غائله تضاد و امتناع اجتماع ضدین کافی نیست و تعدد زمان لازم است و دو ضدی که در دو رتبه هم باشند بازهم جمعشان در یک زمان محال است و تعدد رتبه کافی نیست و باید در دو زمان باشند و لذا اگر احد الضدین علت ضد دیگر هم باشد باز هم اجتماعشان در یک زمان محال است و در مانحن فیه هر دو امر در یک زمان فعلی می شوند و در زمان امر به مهم امر به اهم هم فعلی است و نقضی را هم می تواند شاهد بر صحت این پاسخ ذکر کرد که اگر امر ترتبی بر امتثال امر به اهم و یا فعلیت و اقتضای امر به اهم ــ که در طول آن قرار می گیرد ــ مترتب باشد بازهم محال است و مانند دو امر مطلق به ضدین است با اینکه طولیت و تعدد مرتبه در آن موجود است البته ممکن است کسی بگوید در مشروط کردن امر ترتبی به امتثال اهم فعل مهم متعیناً دیگر مقدور نیست لیکن مشروط کردن به اقتضاء امر به اهم یعنی وصول یا تنجز آن باز هم محال است با این که اختلاف در رتبه و طولیت در آن نیز موجود است حاصل اینکه که نکته امتناع بین ضدین در یک زمان است و فرقی نمی کند که در یک رتبه باشد یا در دو رتبه.

ص: ۲۲۸

پاسخ دیگری هم مرحوم حاج شیخ(رحمه الله) دارند که اشکال صغروی است و آن این که ما قبلا گفتیم اگر دو شی در یک رتبه بودند و شی ثالثی در طول یکی از آن دو شیء بود در طول آن دیگری قرار نمی گیرد چون مقصود از ترتب و تاخر رتبی منشا و علت ترتب و تاخر است و اگر شی ای علت بود، علت بر معلول مقدم است چون که علت است ولیکن اموری که با علت مقارن یا متحد هستند مقدم بر معلول نیستند چون آنها علیت ندارند و در مانحن فیه ترک اهم مقدم است چون در موضوع آن اخذ شده است ولی فعل اهم که هم رتبه است با ترک اهم مقدم بر امر به مهم نمی شود تا اینکه امر به اهم که مقدم بر امتثال اهم است بر امر به مهم مقدم شود زیرا که ترتب بر ترک اهم مستلزم این نیست که فعل اهم هم بشود موضوع و مقدم، چون ملاک تقدم موضوع و شرط بودن است که به لحاظ فعل و امتثال اهم نیست و اشکال قبلی کبروی بود وا ین اشکال صغروی است این اشکال در صورتی تمام است که شرط ترتب را ترک اهم قرار دهیم اما اگر شرط را عصیان اهم قرار دادیم نه ترک اهم عصیان اهم در طول امر به اهم است و معلول آن است پس امر به مهم می شود در طول امر به اهم و صغرای طولیت شکل می گیرد البته آقای خوئی(رحمه الله)در اینجا گفته است اگر عصیان را هم شرط امر به مهم قرار دهیم بازهم طولیت بین دو امر که اهم و مهم شکل نمی گیرد زیرا که تأخر عصیان از امر به اهم تاخر معلول از علت است و امر به مهم متاخر از عصیان امر به اهم از باب شرطیت است و نکته تقدم شرطی غیر از نکته تقدم علیتی است و این دو نکته با هم متفاوت می باشند و به امر مهم سرایت نمی کند پس میان دو امر طولیت شکل نمی گیرد .

بله اگر هر دو نکته دو علیت بود علت العله علت معلول هم می باشد ولیکن در اینجا چنین نیست شرطیت تقدم در عالم جعل و مجعول است و اما تقدم امر اهم بر عصیان از باب علیت و معلولیت در خارج یا منشأ انتزاع و امر منتزع خارجی است که سنخ و ملاک دیگری از برای تقدم است که غیر از نکته شرطیت و ترتب در جعل شرعی است البته اگر شرط و مشروط را به لحاظ عالم مجعولات فعلی امری تصدیقی بدانیم برگشت به همان نکته علیت می کند و در نتیجه طولیت شکل می گیرد .

اشکال سومی هم وارد است که شهید صدر(رحمه الله) اضافه کرده است که اساسا دو امر اهم و مهم طولی هم باشند مشکل طلب جمع بین ضدین حل نمی شود چون بین دو امر تضاد ذاتی نیست و امر به دو ضد ذاتا تضاد ندارند چون که در دو موضوع هستند و امر و نهی در یک موضوع تضاد ذاتی دارند و در مبادی محال است و مثل اجتماع سفیدی و سیاهی در یک محل است اما امر به نماز و ازاله (ضدین) تضاد ذاتی ندارند و تضادشان به لحاظ تضاد ذاتی میان دو متعلق آنها است و مکلف از فعل هر دو عاجز است لذا تضادی که بین دو فعل است که ایجاد دو متعلق است به دو امر سرایت می کند یعنی تنافی بین آنها ایجاد می شود چون امر و تحریک مشروط به قدرت است و مکلف یک قدرت بیشتر ندارد و تطارد بین دو امر شکل می گیرد حال که نکته امتناع تطارد است این امتناع منتفی نمی شود مگر این که تضاد بین دو متعلق حل شود و با تعدد رتبه حاصل از ترتب، دو امر را در دو رتبه قرار دادید ولی متعلق های آنها در دو رتبه نیستند و صلاه و ازاله در دو رتبه نیستند و هیچ کدام متوقف بر دیگری نیست و تا تضاد در دو متعلق حل نشود این دو امر تطارد خواهند داشت و طلب جمع بین ضدین و طلب غیر مقدور خواهد بود چون متعلق ها قابل جمع نیستند پس این تقریب اول به این سه وجه مردود است .

ص: ۲۳۰

۲ ـ یک بیان دیگری هم از بعضی نقل شده است و گفته شده است که امر به مهم که امر ترتبی است موضوعش عصیان امر به اهم است و عصیان هر امری علت سقوط آن امر است یا لازمه اش است که انتفا موضوع است یعنی عصیانی که بقاءً منجر به ارتفاع موضوع می شود علت سقوط امر است بنابراین عصیان اهم علت سقوط آن است و از طرف دیگر علت امر به مهم است پس در رتبه ای که امر به مهم فعلی می شود امر به اهم نیست پس این دو امر در یک رتبه جمع نمی شوند تا با هم تنافی پیدا کنند.

جواب اولی که گذشت این جا هم می آید که تعدد رتبه رفع محذور نمی کند چون که هر دو ضد در یک زمان هستند چون عصیان یا ارتفاع موضوع که موجب سقوط امر به اهم است به نحو شرط متاخر است یعنی با آن کشف می شود که هر دو امر از زمان قبل فعلی بوده است.

اشکال دوم هم این جا می آید که طولیت بین امرین اگر هم نافع باشد در اینجا نافع نیست زیرا که باید طولیت بین فعلین را اثبات کنیم زیرا که منشأ تضاد بین امرین تضاد بین متعلقین است و تضاد دو امر عرضی است یعنی تضاد در حقیقت میان دو امر نیست بلکه میان دو متعلق است که آن هم در یک زمان و در یک رتبه می باشد.

تقریب سومی را نیز شهید صدر(رحمه الله) از برای نکته طولیت مطرح می کند و می فرماید چون که امر به مهم مشروط به عصیان امر به اهم است پس امر به مهم به فعلیت امر به اهم در مرتبه سابقه مشروط شد و چیزی که فعلیتش مشروط به وجود چیز دیگر شد نمی تواند از آن منع کند و آن را رفع کند چون یلزم من وجوده عدمه و این خلف و محال است این بیان هم جوابش روشن است که مقصود از تمانعی که در ضدین است مانعیت نیست بلکه مقصود امتناع اجتماع است که دو ضد تمانع دارند و نمی توانند در یک زمان جمع شوند نه از باب مانعیت که یکی مانع دیگری و جزء علت آن باشد بلکه از باب امتناع اجتماع بالذات است حتی اگر خودش یا عدمش علت دیگری باشد همچنین اشکال سوم در اینجا نیز جاری است که میزان، تضاد بین متعلقین است و تا غائله جمع بین ضدین در زمان واحد که مقدور نیست حل نشود عدم امکان مانعیت احد الامرین از دیگری مشکلی را حل نمی کند پس کلیه این تقریبات که در آنها خواسته اند از طولیت میان دو امر استفاده کنند، همگی نا تمام و غیر مفید است و نمی تواند اشکال قائلین به امتناع را دفع کند.

ادامه بحث قبل (۹۱/۱۱/۰۸)

.Your browser does not support the audio tag

جهت ششم: در این جهت هم از اشکالات دیگری که بر ترتب شده است _ غیر از اشکال اصلی که لزوم جمع بین ضدین یا مطارده بین امرین است _ بحث می شود این اشکالات شکلی و یا جنبی هستند و نباید اشکال اصلی محتوائی با این اشکالات خلط شود و شکل امر ترتبی شکل امر مشروط است که بر عصیان امر به اهم مترتب است که بر نحوه شرطیت و امکان آن اشکالاتی شده است .

اشکال اول: گفته شده است امر ترتبی به مهم اگر مطلق باشد محال است و اگر مشروط به عصیان اهم باشد یا باید به نحو شرط متقدم باشد و یا متأخر و یا مقارن و هر سه اشکال دارد اگر شرط متقدم بگیریم اشکالش روشن است یعنی در زمان اول، عصیان امر مهم انجام می شود و در زمان بعد امر به مهم فعلی می شود زیرا که این خروج از فرض است چون لازمه اش این است که زمان وجوب اهم زمان اول است و زمان وجوب مهم زمان دوم است و این خلاف فرض است و قائلین به ترتب می خواهند امر به اهم و امر ترتبی به مهم را در یک زمان فعلی کنند و الا ـ اگر زمان امر و و جوب دو زمان باشد در آن بحثی نیست و این خلف فرض وحدت زمان دو امر است و هم خلف فرض وحدت زمان واجبین مضیقین است یعنی خلف فرض تزاحم است چون واجبین متزاحمین مضیقین هستند که هر دو باید یک زمان داشته باشند که آن هم به اندازه اداء واجب است و اگر زمان یکی موسع باشد اصلاً تزاحم نیست و در مضیقین چنانچه عصیان احد المضیقین را به نحو شرط متقدم در دیگری اخذ کردیم یعنی زمانی که اهم عصیان می شود، امر به مهم فعلی نیست و بعد از آن فعلی می شود و این یعنی دیگر زمانی برای مهم نمی ماند چون طبق فرض واجبین مضیقین هر دو یک زمان دارند پس هم خلف فرض قائلین به امکان ترتب است و هم خارج از موضوع واجبین متزاحمین.

ص: ۲۳۲

اما اگر عصیان اهم را به نحو شرط متاخر اخذ کردیم و گفتیم اگر تا آخر وقت ازاله را انجام نداد کشف می شود از قبل زمان عصیان ازاله، امر به نماز داشته است و عصیان شرط متأخر امر به صلاه است در این صورت لازمه اش قول به امکان شرط متأخر و امکان واجب معلق است اما لزوم شرط متأخر روشن است و أما لزوم واجب معلق چون که زمان عصیان اهم همان زمان امتثال مهم است که اگر زمانی بخواهد بنحو شرط متأخر باشد بایستی از قبل از زمان عصیان و امتثال وجوب فعلی شده باشد که همان واجب معلق است .

پس در این مورد از شرط متاخر واجب معلق هم می شود چون وجوب قبل از زمان واجب فعلی می شود و این هر دو اشکال دارد یعنی اگر کسی مانند مرحوم میرزا(رحمه الله) قائل به امکان شرط متاخر یا واجب معلق نشد این جا نمی تواند این حرف را بزند.

اما اگر شرط عصیان را مقارن بگیریم مستشکل می گوید شرط مقارن هم معقول نیست چون زمان عصیان امر به اهم، همان زمان امتثال امر به مهم است چون که دو واجب مضیق در یک زمان هستند و این بدان معناست که زمان امتثال مهم، هم زمان

امر باشـد و هم امتثـال مامور به و این هم محال است زیرا که لازم است امر ـ ولو آنأما ـ قبل از زمان اداء و امتثال باشـد چون امر داعی بر امتثـال و بـاعث بر آن است و نمی شود زمـان اداء و انبعـاث، همـان زمـان باعث باشـد بنابراین همه انحاء شـرطیت عصیان از برای امر ترتبی محال است این اشکال پاسخ های متعددی دارد .

جواب اول: اولین پاسخ این است که شرط متأخر و واجب معلق، هر دو نزد ما ممکن است و محال نیست پس اخذ عصیان به نحو شرط متأخر اشکالی ندارد.

جواب دوم: پاسخ دیگر این است که در این اشکال تناقض و تهافتی نهفته است چون گفته شده است که نمی شود عصیان مقارن باشد زیرا که باید زمان امر آناًما قبل از زمان امتثال باشد و باید داعی، بر اداء و انبعاث مقدم باشد و این عبارت اخری قبول واجب معلق و شرط متاخر است چون که باید زمان وجوب ولو در یک آن قبل از زمان امتثال و اداء باشد و این باید در همه واجبات باشد و زمان وجوب باید مقداری جلوتر از زمان واجب باشد و این می شود واجب معلق و مشروط به شرط متأخر زیرا که بقای حیات و قدرت در زمان متأخر ـ که زمان واجب است ـ نیز لازم است و شما شرط متاخر و واجب معلق را محال دانستید و فرقی نمی کند اگر یک دقیقه هم زمان وجوب جلوتر شد واجب معلق می شود و فرقی بین قلت زمان و کثرت زمان در امکان واجب معلق و مشروط به شرط متأخر نیست پس جمع بین این دو مطلب تناقض و تهافت است.

جواب سوم: این است که ما عصیان را شرط مقارن می گیریم و ما اشکالی که: نمی شود زمان وجوب و واجب یکی باشد را قبول نداریم بلکه می شود زمان وجوب و واجب یکی باشد و هر دو ممکن است در یک زمان باشند زیرا وجوهی که ممکن است منشأ این توهم شود که باید زمان امر و وجوب ولو آناًما قبل از زمان واجب باشد همه اش باطل است ممکن است یک وجه آن، مطلبی باشد که از کفایه استفاده می شود که امر بعث و تحریک است و بعث و تحریک نیاز به اراده مکلف دارد و اراده مقدماتی از تصور و تصدیق به فایده و جزم و عزم دارد که این ها باید قبل از زمان امتثال و واجب انجام بگیرد و الا وقت می رود.

جوابش این است که مکلفی که می داند مثلاً- با طلوع فجر امساک بر وی واجب می شود; در نفسش اراده و مقدماتش از تصور و تصدیق به فایده و این ها قبل از طلوع فجر انجام می گیرد بنابراین اگر علت این است که اراده مقدمات دارد ممکن است این مقدمات قبل از زمان وجوب انجام بگیرد.

و اگر وجه لزوم تقدم امر این باشد که اگر زمان واجب و وجوب یکی شد یا طلب حاصل می شود یا طلب محال; چون اگر وجوب مقید باشد، به ظرف تحقق امتثال، طلب حاصل است و اگر معدوم باشد طلب محال است.

پاسخ این مطلب نیز روشن است زیرا که امر در ظرف و زمان امتثال به معنای مشروط شدن به امتثال نیست تا تحصیل حاصل باشد بلکه تنها آن ظرف زمان فعلیت امر است نه این که مشروط به امتثال است و طلب حاصل جائی است که امر، مشروط به امتثال باشد یعنی با قطع نظر از طلب، آن فعل حاصل باشد و در اینجا چنین نیست بلکه مکلف با این طلب آن را حاصل می کند و به وسیله طلب تحصیل می شود.

و اگر وجه لزوم تقدم امر بر زمان امتثال این باشد که امر علت و داعی بر امتثال است; پاسخش آن است که علت، موجب تقدم رتبی است و موجب تقدم زمانی نیست .

و اگر وجه لزوم تقدم زمان امر بر امتثال این باشد که نمی شود زمان امتثال زمان وجوب باشد زیرا که امتثال، مثل عصیان، موجب سقوط امر است و زمان سقوط امر نمی تواند زمان ثبوت امر باشد جواب این بیان هم روشن است که زمان امتثال و عصیان موجب سقوط امر نیست بلکه سقوط امر بعد از زمان عصیان و یا امتثال به سبب ارتفاع موضوع است.

ص: ۲۳۵

بنابر این شرطیت عصیان اهم در امر ترتبی مهم هم به نحو شرط متأخر و هم مقارن معقول است ولی در اینجا یک بحث دیگری هم هست که قائلین به ترتب قالب ترتب و مترتب علیه را تنها عصیان اهم قرار نمی دهند و دو قالب دیگر هم مطرح می شود که یکی ترک اهم است و یکی عزم بر عصیان اهم و یا عدم عزم بر امتثال اهم است که بنابر قالبهای دیگر بعضی از اشکالات ذکر شده هم رفع می شود و موضوع پیدا نمی کند ولی برخی ها اشکال دیگری بر آنها وارد کرده اند که در جهت دیگری به آنها اشاره خواهیم کرد.

اشکالات جنبی و شکلی (۹۱/۱۱/۰۹)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در جهت ششم بود و عرض شد مجموعه ای از اشکالات جنبی و شکلی ــ غیر از اشکال اصلی قائلین به امتناع ترتب ــ مطرح شده است که همگی پاسخ دارد اشکال اول شکلی که گذشت.

اشکال دوم: اشکالی است طبق مبانی مرحوم میرزا(رحمه الله) که در باب اطلاق و تقیید گفته است اذا استحال الاطلاق استحال التقیید که دو بیان دارد.

بیان اول: یک بیان این است که امر به ضد ازاله ــ مثلاً نماز ــ به شکل مطلق محال است و طرفین هم قبول دارند که امر به ضدین به صورت مطلق و بدون ترتب محال است حال که أمر مطلق محال شد امر مقید هم به آن محال می شود چون تقابل بین این دو، تقابل عدم و ملکه است و اگر یکی محال شد دیگری هم محال می شود پس امر ترتبی طبق مبانی مرحوم میرزا(رحمه الله)که تقابل بین اطلاق و تقیید را تقابل عدم و ملکه گرفته است ممکن نخواهد بود.

ص: ۲۳۶

پاسخ اشکال دوم:

اولاً: نقض می شود به همه تکالیف و همه تکالیف شرعی محال می شوند چون اطلاق تکالیف از برای قادر و عاجز طبق مبنای شرطیت قدرت در تکالیف و قبح تکلیف عاجز، محال است پس اطلاق که محال شد تقیید تکالیف هم به خصوص قادر محال می شود و همه جا تکلیف نباید تکلیف باشد.

ثانیاً: جواب حلی این بیان روشن است که مدعی تقابل عدم و ملکه در اطلاق و تقیید می گوید اگر تقیید محال شد اطلاق هم محال می شود نه بر عکس آن، یعنی جائی که تقیید ممکن نیست; از اطلاق و سکوت نمی شود اطلاق ثبوتی را فهمید و این اقتضا دارد جائی که تقیید ممکن نباشد و دلالت اطلاقی نباشد نه این که جائی که اطلاق ممکن نباشد تقیید هم ممکن نباشد و به عبارت دیگر امکان در ملکه که وجودی است اخذ شده است که باید قابلیت محل از برای آن امر وجودی باشد اما اطلاق عدم آن امر وجودی است که امکان در آن معنا ندارد مثل دو عنوان بصیر و اعمی که بصیر در موردی صادق است که حیات و همچنین قابلیت دیدن را داشته باشد اما جمادات مثلاً همچنان که بصیر نیستند به آنها اعمی هم نمی گویند چون أعمی مطلق

نابینائی نیست بلکه نابینائی موجودی است

که قابلیت و شأنیت دیـدن را داشـته باشـد یعنی حیوان باشـد پس جائی که ملکه ممکن نیست اطلاق هم ممکن نیست اما جائی که اطلاق به جهتی محال باشد لازم نیست که تقیید هم محال باشد.

بیـان دوم: که شبیه همان بیان اول است و گفته شـده که تقییـد امر مهم به امتثال اهم که قیـد مقابل عصـیان است ممکن اسـت چون قبلاـ گفتیم این طلب غیر مقـدور است و طلب جمع بین ضـدین است پس اطلاق و شـمولش از برای فرض عـدم امتثال یا عصـیان اهم محال می شود زیرا که اگر تقییـد به قیـدی محال باشد اطلاق مقابل آن نیز طبق مبنای (عدم و ملکه) محال خواهد شـد پس شـمول و ثبـوت امر از برای مهم در فرض عصـیان و ترک أهم نیز محـال است این بیـان نیز تمـام نیست و دو اشـکال نقضی و حلّی بر آن وارد است زیرا که:

اولاً: نقض می شود به باب تکالیف بر قادریین چون که تقیید آن ها به عاجز و غیر قادر محال است زیرا که یا قبیح و یا لغو است و در نتیجه اطلاق مقابل آن که تکلیف را برای قادر اثبات می کند نیز محال خواهد بود و حکم تکلیفی برای قادر ثابت نمی شود و این واضح البطلان است.

ثانیاً: جواب حلّی است که مقصود از این که می گویند (اذا استحال التقیید استحال الاطلاق) یعنی در چنین مواردی نمی توانیم با اطلاق آن تکلیف را برای مورد فاقد قید ثابت کنیم اما با تقیید و تخصیص جعل حکم بر آن مورد، ممکن است آن حکم را ثابت کرد و در حقیقت دو نوع ثبوت حکم از برای یک موضوع داریم ۱) اثبات از راه اطلاق در جعل که چون آن را قید نزده است از سکوت استفاده می شود که حکم برای مطلق و أعم از قادر و عاجز _ مثلاً _ ثابت است که این نوع جعل ممکن نیست و ۲) ثبوت حکم بر آن مورد از طریق جعل مقید به آن مورد یعنی حتی اگر جعل حکم بر قید مقابل قادر _ یعنی عاجز و غیر قادر _ ممکن نباشد، جعل حکم بر خصوص قادر که ممکن است زیرا که این ثبوت، ثبوت اطلاقی و جعل مطلق نیست بلکه ثبوت تقییدی و جعل مقیدی است که ممکن است و محذوری ندارد و در ما نحن فیه امر ترتبی این چنین است یعنی جعل وجوب بر ضدین مطلقا محال است همچنانکه جعل وجوب مقید به امتثال ضد دیگر هم محال است اما جعل وجوب مشروط به ترک ضد دیگر بنابر ترتب ممکن است

ادامه بحث قبل (۹۱/۱۱/۱۴)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در بعضـی از اشـکالات شکلی و جنبی بود و اشکال سومی در کفایه آمده است که شبیه اشکال اول است باید عصیان را یا به نحو شـرط متقدم یا متاخر یا مقارن شـرط کنیم و اما ایشان شـرط متقدم و متاخر را محال می دانند و اگر شـرط مقارن هم قرار بگیرد مسـتلزم خلف است چون عصـیان مسـتلزم سـقوط امر به اهم است و در زمانی که مهم بخواهد فعلی شود باید امر به اهم ساقط شده باشد و این مستلزم خروج از فرض اجتماع امرین در یک زمان است و همچنین خروج از محل بحث است چون بحث در جائی است که دو امر در یک زمان فعلی شود چون وقتی مشـروط شد به عصـیان دیگری و عصـیان، زمان سقوط آن امر است پس فعلیت یکی مشروط شد به سقوط دیگری و این یعنی دو أمر در دو زمان قرار می گیرند.

پاسـخ اشـکال: جواب این است که زمان سـقوط امر زمان عصـیان امر نیست بلکه بعـد از گذشت زمان عصـیان است که دیگر قابـل امتثـال نیست و به خاطر ارتفاع موضوع و عـدم امکان امتثال امر، ساقط می شود ولی این سـقوط ، از حین عصـیان نیسـت بلکه بعـد از مضـی زمانی از عصـیان است چون که زمان امتثال و عصـیان زمان اعمال قـدرت بر امتثال و عصـیان است که امر، بایـد در آن زمان فعلی باشـد و بعد از گذشت این ظرف ــ ولو مقداری از آن ــ از باب ارتفاع موضوع یا امتثال گفته می شود که امر ساقط می شود ولی این سـقوط ، سقوط بعد از مضی آن زمان است که امر فعلی بوده و در آن زمان هم امر به اهم بوده است و هم امر به مهم ، پس داخل در محل بحث است.

ص: ۲۳۹

بنابراین از این جهت اخـذ عصـیان اهم به نحو شـرط مقارن همچنانکه مسـتلزم اشـکال لزوم تقدم امر بر انبعاث نیست ــ که در اشـکال اول ذکر شد ــ مسـتلزم این اشـکال هم نیست و دو امر در یک زمان جمع می شود و در یک زمان هر دو امر فعلی می شوند پس این اشکال که شاید ظاهر از کفایه است نیز وارد نیست.

برخی به جهت اشـکال مذکور خواسـته اند عزم بر عصیان را شرط قرار دهند و گفته اند عزم بر عصیان اهم می تواند شرط امر به مهم باشد چون که زماناً متقدم است و نه اشکال مذکور در شرط مقارن دارد و نه اشکال شرط متاخر را یا این که عدم عزم بر امتثال اهم را شـرط ترتب قرار داده انـد و عزم بر عصـیان یا عدم عزم بر امتثال هر دو قبل از عمل است زمانا و زمانش متقدم است پس أمر مهم قبل از سـقوط امر به اهم فعلی است چون که هنوز امر به اهم، با عزم عصـیان نشده است تا ساقط باشد و در این صورت هم امر به اهم فعلی است و هم امر به مهم و این می شود جمع بین دو امر در یـک زمان به نحو ترتب و این قالب و شکـل از برای ترتب نیز مـورد اشکال قرار گرفته است هم از طرف مرحـوم محقق اصـفهانی(رحمه الله) که به یـک نحو بر آن ایراد گرفته است و هم از ناحیه محقق نائینی(رحمه الله)که به نحو دیگری بر آن اشکال وارد کرده است .

اشـکالی که مرحـوم اصـفهانی(رحمه الله)وارد کرده است این است که اگر عزم بر عصـیان را زمانـاً که متقـدم است اخـذ کنیم چون زمان دو واجب مضـیق یکی است لازم است یا به شـرط متقدم ــ که محال است ــ قائل شویم یا به واجب معلق ، و یا هر دو محـذور پیش می آید زیرا عزم بر عصـیان اهم قبل از زمان عصـیان اهم است پس قبل از زمان امتثال واجب مهم هم هسـت

چون زمانهـای آن دو ، یکی است پس زمـان واجب ــ ولو به یـک آن ــ از زمان فعلیت امرش متأخر می شود و امر که قبل از زمـان واجب آمـد واجب معلـق می شـود و واجب معلق درنزد ایشـان محـال است و فعلیت وجوب قبـل از زمـان واجب در نظر ایشـان محـال است و اگر شـرط وجوب که عزم باشد قبل باشـد ولی خود وجوب که مشـروط است در زمان واجب ــ که بعد است ــ فعلی شـود یعنی امر به مهم در زمـان شـروع واجب مضـیق فعلی شـود ولی شـرط آن که عزم بر عصـیان اهم است قبلاً محقق شـده است و این شـرط متقدم است که بازهم نزد ایشان محال است و نمی تواند بین زمان شـرط و زمان امر مشـروط به آن فاصـله بیافتد زیرا اگر شـرط است، باید مشـروط بعد از شرط فعلی شود پس این هـم محال است و اگر امر به مهم وسط این دو زمان فعلی شود و بیاید هر دو محذور را دارد یعنی اول شـرط باشد بعد امر بیاید و بعد زمان واجب بیاید این هر دو محذور را خواهد داشت بنابراین، نمی شود این عزم بر عصیان را شرط کرد و باید خود عصیان به نحو شرط مقارن شرط باشد.

ص: ۲۴۰

این بیـان محقـق اصـفهانی(رحمه الله) تمـام نیست زیرا که کسـی که عزم بر عصـیان را شـرط می گیرد می توانـد بقـای عزم بر عصـیان را در زمان واجب به نحو شـرط مقارن شـرط قرار دهد و نه واجب معلق شـکل می گیرد و نه واجب مشـروط به شـرط متأخر بلکه متعیناً لازم است عزم بر عصـیان أهم در زمان امتثال مهم که زمان مقارن دو واجب مضـیق است شـرط باشـد و نمی توانـد عزم سـابق بر آن یا عـدم عزم بر امتثال اهم در زمان سابق بر زمان امتثال ، شـرط باشـد چون ممکن است انسان از عزم یا عدم عزم سابقش بر گردد زیرا بداء ممکن است و اگر فقط عزم قبلی فقط شـرط باشد و بدا حاصل شد و تصمیم گرفت اهم را انجام دهد چون قبلاً عزم بر عصـیان یا عدم امتثال داشته باید بگوئیم هر دو امر فعلی می شوند و این طلب ضدین است و خلف مقصود قائلین به ترتب که با امتثال اهم ، مهم فعلی نیست پس بایـد حصه بقائی عزم بر عصـیان یا عـدم امتثال شـرط باشد یعنی باید عزم مقارن با زمان امتثال مهم که زمان عصـیان اهم نیز می باشد ، شرط باشد پس چه عصیان را شرط کنیم و چه عزم را ، باید مقصود: عصیان و یا عزم مقارن و در زمان واجب مضیق باشد و هر دو از نظر امکان و عدم امکان علی حد سواء می باشند و اگر این را معقول دانستیم هم می توانیم عزم بر عصیان یا عدم امتثال را شرط مقارن قرار دهیم و هم عصیان یا ترک اهم را و مثل هم می باشند پس این ایراد ایشان که خواسته اند میان این دو فرق قائل شوند وارد نیست.

مرحوم میرزا(رحمه الله)از جهت دیگری اشکال کرده است و فرموده است که عزم بر عصیان به نحو شرط مقارن از جهت دیگری اشکال دارد که نمی شود شرط امر ترتبی باشد چون محذور تطارد بین دو أمر دفع نمی شود مگر با اخذ عصیان در امر ترتبی و اخذ عزم بر عصیان به نحو شرط در امر ترتبی باعث رفع تطارد میان دو امر نمی شود چون ما تطارد را این گونه رفع کردیم که وقتی امر به مهم مشروط شد به عصیان اهم، امربه اهم مقتضی نفی عصیان است چون اقتضای تحقق و ایجاد متعلق خود را اولاً و بالذات دارد پس اولاً و بالذات هادم ترک اهم و عصیانش است و مقتضی ایجاد متعلقش است و این هادمیت، محذور تطارد را از بین می برد چون وقتی یکی اقتضای هدم دیگری را داشت دیگر تطارد و طلب جمع بین ضدین در کار نخواهد بود و اگر بر فرض محال هم مکلف بتواند هر دو را جمع کند چون که شرط امر ترتبی حاصل نشده است که ترک یا عصیان اهم است امر به مهم فعلی نبوده و ضدین هر دو مطلوب نمی باشند بلکه تنها اهم مطلوب واقع می شود و این در جایی است که ترک اهم یعنی عصیان آن شرط باشد ولی نسبت به عزم بر ترک یا عصیان چنین اقتضائی وجود ندارد چون ممکن است کسی عزم بر عصیان داشته باشد ولی اتفاقاً و یا به جهت بدا ترک نکند چون عزم بر ترک سبب سلب اختیار نمی شود اما اگر خود عصیان را شرط گرفتیم امر به اهم مقتضی هدمش است و اشکال تطارد وارد نخواهد شد.

این اشکال هم وارد نیست چون اولا: مقتضای اوامر و تکالیف اولا و بالذات هدم عزم بر فعل و ترک است نه واقع فعل و ترک در خارج چون بحث در افعال اختیاری است که متعلقات اوامر می باشند و اوامر در افعال اختیاری مقتضی تحریک هستند ولی از طریق قدح اراده و ایجاد عزم در مکلفین و مثل اقتضاءات و علت های تکوینی نیستند که ابتداءً اقتضای تحقق معلولات و مسببات در خارج را داشته باشند بلکه محرکات ارادی هستند و از راه قدح و ایجاد اراده در ذهن مکلف وادار به امتثال می کنند پس مقتضی امر به اهم بر امتثال اولاً و بالذات هدم اراده و عزم بر ترک و عصیان است و با اخذ آن در امر ترتبی به مهم تطارد رفع می شود.

ثانیاً: در واجبات عبادی یا قصدی مانند احترام قصد جزء واجب و متعلق امر می شود و تا قصد ایجاد نشود واجب امتثال نمی شود و عصیان و ترک واقعی مامور به ترک قصد آن است و اخذ عزم بر عصیان مساوق با اخذ عصیان و ترک اهم است بلکه اگر کسی در واجبات غیر عبادی و غیر قصدی اختیاریت را به معنای قصد کردن بگیرد در آنجا هم قصد و عزم جزو واجب می شود که البته این گونه نیست چون مقصود از تعلق امر به حصه اختیاریه تعلق به حصه مقدوره است نه مقصوده و مقدور بودن مراد است نه مقصود بودن پس اشکال این گونه می شود که در واجبات عبادی یا توصلی قصدی عصیان، مساوق با عزم بر عصیان یا عدم عزم بر امتثال است و باز هم امر به اهم اقتضای هدم آن عزم را اولاً و بالذات دارد.

ثالثاً: اصل این مطلب درست نیست و لازم نیست امر به اهم اولاً وبالذات اقتضای هدم امر به مهم را داشته باشد بلکه اگر ملازم بـا ارتفـاع موضوع مهم بود هم در رفع تطـارد کـافی است و لازم نیست امر به اهم ابتـداءً و مسـتقیماً هادم و رافع موضوع امر به مهم باشد بلکه هر جا امتثال امر به اهم مقتضـی ارتفاع موضوع امر به مهم بود ـ ولو بالملازمه ـ دیگر تطارد میان آنها نخواهد بود زیرا که اگر فرض محال هر دو هم جمع بشونـد بازهم مهم مطلوب و مامور به نخواهـد بود یعنی موضوع امر به مهم باید به گونه ای باشـد که اگر امر به اهم امتثال شود از بین می رود چه اینکه مقتضای ذاتی و مسـتقیم امتثال امر به اهم باشد یا این که ملازم با آن باشـد و در افعال قصـدی و اختیاری چه ترک و عصـیان اهم شـرط مهم شود و چه عزم بر عصـیان یا عـدم عزم بر امتثال اهم ، این دو با هم متلازم می باشند.

البته اگر در جائی فرض شود که اهم توصـلی باشد به معنای این که صدور سـهوی و بدون اختیار آن از مکلف هم کافی باشد در چنین موردی مجرد اخـذ عدم عزم بر فعل اهم یا عزم بر ترک آن ملازمه با رفع تطارد نمی باشد زیرا که ممکن است سـهواً و بلااختیار از مکلف صادر شود با این که عزم بر ترک را داشـته است و این مسـتلزم فعلیت هر دو امر می شود لهذا جهت حل ایـن اشـکال در امر ترتـبی عزم بر ترکی که مقـدور و اختیـاری است بـالخصوص اخـذ می شـود و ترکی که انجـام نگرفته ولی مکلف عزم بر آن را داشـته اختیـاریش نبوده است پس مصـداق شـرط امر ترتبی نمی باشـد و در اینجـا امر ترتبی نیز فعلی نمی شود.

بدین ترتیب اشکال مرحوم میرزا(رحمه الله)به وجوهی پاسخ داده می شود البته اگر ملاک امکان ترتب را طولیت امر به مهم ـ امر ترتبی ـ نسبت به امر به اهم دانستیم در این صورت بایستی امر ترتبی مقید به ترک و عصیان اهم باشد نه ملازمات آن ولیکن قبلاً گفتیم که طولیت در امکان ترتب نقشی ندارد ولهذا از این جهت نیز مشکلی در اخذ عزم بر ترک یا عصیان اهم نخواهد بود و در نتیجه فرقی نیست از نظر شکلی و قالب امر ترتبی بین اخذ عزم بر عصیان و ترک اهم یا اخذ خود ترک یا عصیان اهم.

البته نکته دیگری را بعداً می گوئیم که شاید متعین باشد که شرط امر ترتبی که علی القاعده می خواهد ثابت شود همان عصیان یا ترک اهم باشد نه عزم و امثال آن چون که اخذ این قبیل عناوین به نحو شرط نیاز به دلیل خاص دارد و علی القاعده خطابات شرعی قابل استفاده نیست.

جهت هفتم دربیانات مرحوم میرزا(۹۱/۱۱/۱۵)

.Your browser does not support the audio tag

جهت هفتم: در این جهت به بیانات مرحوم میرزا(رحمه الله) برای امکان ترتب که عمدتا ایشان و مدرسه میرزا(رحمه الله) یا به اصطلاح مدرسه سامرا که میرزای بزرگ شیرازی(رحمه الله) و مرحوم فشارکی(رحمه الله) و ... در مقابل مکتب مرحوم آخوند(رحمه الله) که قائل به امتناع ترتب بود با همین بیان ها سعی کرده اند امکان ترتب را اثبات کنند حتی برای شاگردان مرحوم آخوند(رحمه الله) مثل آقا ضیا(رحمه الله)و حاج شیخ عبدالکریم حائری(رحمه الله) و ... مرحوم فشارکی(رحمه الله) بعد از آمدن از سامرا ترتب را رواج دادند مرحوم میرزای نائینی(رحمه الله)مقدماتی را ترتیب داده برای اثبات امکان ترتب و رد شبهات قائلین به امتناع که شاید اصلش از مرحوم فشارکی(رحمه الله)بوده ولی ایشان آنها را منقح کرده است و ۵ مقدمه است که مناسب است فهرستی از آنها گفته شود.

ص: ۲۴۵

۱) مقدمه اول در ثمره امکان و استحاله ترتب است که اگر قائل به امکان ترتب شدیم چه ثمره ای دارد و به همان نکته ای که ما در بحث ترتب گفتیم ایشان اشاره می کند که بنابر استحاله ترتب بین اطلاق دو دلیل تعارض می شود وباب تزاحم داخل در باب تعارض می شود چون به هیچ نحو دو امر نمی تواند فعلی شود نه به نحو مطلق و نه به نحو ترتبی اما بنابر امکان ترتب در فرض ترک ازاله، امر به صلاه می تواند باشد و تنها در فرض انجام ازاله امر به صلاه ساقط است یعنی تعارض کمتر می شود و اطلاق یکی از دو امر تنها در حال امتثال دیگری ساقط می شود که البته این تعبیر به سقوط باید تسامحی باشد و این گونه نیست که تعارض کمتر و بیشتر باشد چون که بنابر امکان ترتب این از باب تقیید و سقوط اطلاق نیست بلکه از باب تقید و ارتفاع شرط تکلیف و قدرت است و اصلاً امر به صلاه اطلاق ندارد نه این که تعارض کمتر است و ثمره همین عدم تعارض است چون که در تکالیف شرط قدرت اخذ شده است و در فرض امتثال اهم دیگر قدرت بر مهم نیست و بحث از این مقدمه در جهت دوم گذشت و بعد هم خواهد آمد که چه طور این بیان علی القاعده است و از باب سقوط اطلاق نیست بلکه عدم اطلاق است.

۲) مقدمه دوم این است که امر به مهم ـ که ترتبی و مشروط بر عصیان اهم می شود ـ با امر به اهم منافات و مطارده ندارد و او را نفی نمی کند.

ص: ۲۴۶

۳) مقدمه سوم در دفع شبهات و اشکالات شکلی است که ما هم در جهت ششم مهم آنها را بحث کردیم .

۴) مقـدمه چهارم مکمّل مقـدمه دوم است در مقـدمه دوم می گویـد امر به مهم که ترتبی و مشـروط است منافات با امر به اهم نـدارد چون مشـروط است و در مقـدمه چهارم هم می گوید امر به اهم هم که مطلق است با امر به مهم منافات و مطارده ندارد زیرا در کفایه به دو شـکل اشـکال می کند یک وقت می گوید امر ترتبی پس از تحقق شـرطش مطلق می شود و منافات بااهم پیدا می کند و یک وقت می گوید امر به اهم چون که مطلق است با امر به مهم منافات دارد هر چند امر به مهم مشروط باشد.

۵) مقـدمه پنجم نتیجه گیری و جمع بندی است که در آن نکات و بیانات دیگری را از برای نفی مطارده می آورد و نفی نقطه ثقل شـبهه اصـلی امتناع ترتب که لزوم طلب جمع بین ضـدین است را ثابت می کنـد و می گوید این گونه دو أمر به ضدین به نحو ترتب طلب جمع نیست بلکه تنها جمع بین دو طلب است به نحوی که مسـتلزم طلب جمع بین ضدین نیست بدلیل اینکه بر فرض محال اگر ضدین می توانسـتند با هم جمع شوند هر دو واجب نبودند زیرا که با انجام اهم شرط امر به مهم فعلی نخواهد بود و این مجموعه مقدمات پنجگانه معروفی است که ایشان تنظیم کرده و با تنظیم این مقدمات سـعی کرده هم مساله ترتب را حلاجی کنـد و نشان بدهـد که عملا ثمره ترتب چیست و هم اثبات کند که امر ترتبی طلب جمع بین ضدین نیست چون لایقع کلاهما علی صفه الوجوب چون یکی ترتبی است و اگر دیگری بیاید این دیگر موضوعش محقق نیست.

اصـل این که ترتب ممکن است یک امر وجـدانی است ولی خوب چون این بحث ها بین اصولیون درگرفته است و اشـکالات عقلی امتناع مطرح گردیـده نیاز به این بحث های مبسوط و مقـدمات پنـج گانه پیـدا کرده است هر چنـد در خود این مقدمات بازهم اشـکالاتی موجود است ما مقـدمه اول را که در جهت دوم بحث کردیم و بعـد هم خواهـد آمـد و مقدمه سوم را هم که دفع اشـکالات شـکلی بود در جهت گذشـته مورد بررسی قرار دادیم و مهم از این ۵ مقـدمه، مقدمه دوم و چهارم است که رد برهـان قـائلین به امتنـاع ترتب است که لزوم تطارد و تنافی بین دو امر به ضـدین است چون وقتی بشود هر دو امر در یک زمان که فعلی باشند ولو بر یک تقدیر که همان ترک یا عصیان اهم باشد باز در آن تقدیر جمع بین ضدین است و جمع بین ضدین که مقـدور نیست در یـک تقـدیر هم محـال است و مطـارده و منافـات بین دو امر در یک تقـدیر نیز ممتنع است مثلا نمی شود گفت هم بنشـین و هم بـایست نه مطلقا نه در تقـدیر خاصـی مثلاً مشـروط به فلان وقت و این منافات و مطارده را یک وقت از جهت امر به مهم مطرح کرده اند و می گویند امر به مهم پس از فعلی شدن مطلق می شود و مکلف را به طرف خود می کشـد و از اهم دور می کند که در این مقدمه دوم مرحوم میرزا(رحمه الله) می گوید چون امر به مهم مشروط است هیچ وقت مکلف را از اهم به طرف خـود نمی کشـد و بـار دیگر اشـکال مطـارده را از طرف امر به اهم که مطلـق است نسـبت به مهم مطرح می کننـد که در مقـدمه چهـارم هم می گویـد امر به اهم نیز نسـبت به امر به مهم مطارده نـدارد و منافات با آن نـدارد و در هر دو طرف بیاناتی دارد و روح بحث ترتب نیز در همین دو مقـدمه است که اگر بیانات ایشان در اثبات این دو مقـدمه درست باشـد تطارد نفی می شود و ترتب ممکن می شود پس باید دید که ایشان چگونه در این دو مقدمه شبهه تطارد را نفی می کند.

در مقدمه دوم که عدم مطارده امر مهم نسبت به امر به اهم است ایشان تعبیری دارد که امر مشروط نمی تواند با اهم مطارده کند آنگونه که صاحب کفایه(رحمه الله)گفته هر چند وقتی شرط آن محقق شد امر فعلی می شود و می گوید نماز بخوان ولی امر به ازاله را نفی نمی کند ایشان می گوید چون که واجب مشروط با تحقق شرطش مطلق نمی شود و باز هم مشروط است و اگر شرطش ترک اهم بود پس اقتضای این که اهم را ترک بکن را ندارد چون بر مشروطیت خود باقی است که اصل این نکته درست است و روح نفی تطارد از این طرف به همین نکته مشروطیت است و اینکه امر مشروط بعد از تحقق شرطش باز هم مشروط است و باز هم معلق و متوقف بر شرطش است و مطلق نمی شود

و در طول شرطش است پس اقتضای تحقق شرطش را که ترک اهم است ندارد پس امر به نماز اقتضای ترک ازاله را ندارد تا با امر به ازاله منافات و مطارده داشته باشد.

ایشان به این سادگی مطلب را بیان نکرده و با اصطلاحات خاص به خودشان تقریر کرده است که مطلب را پیچیده کرده است ایشان می گوید چون شرطیت به معنای موثریت و سببیت و علیت نیست بلکه شرطیت به معنای مقدور الوجود بودن و موضوع حکم بودن است و علت این که واجب مشروط با تحقق شرط از مشروط بیرون نمی رود مربوط به این است که شرطیت در باب اوامر به معنای اسباب حقیقی نیست به معنای قیود موضوع است که در قضایای حقیقیه و شرطیه به نحو مقدور الوجود اخذ می شود و ظرف ثبوت حکم است نه این که زوال ـ مثلاً ـ علت و سبب وجوب صلاه باشد یعنی موضوع است و مکلفی که دخل علیه الوقت موضوع وجوب نماز است نه این که زوال سبب و علت فعلیت و تمامیت وجوب در خارج باشد و کأنه می خواهد بگوید اگر شرائط تکالیف اسباب و موثرات بودند مثل امور تکوینی در آنجا تحقق سبب منشا فعلیت و منجزیت مسبب می شود و باعث می شود که مطلق باشد اما اگر موضوع بودند موضوع بر حالت مشروط بودن و مقدور الوجود بودن و معروض حکم بودن باقی است.

البته بعداً روشن می شود در اثبات عدم مطارده امر ترتبی تفکیک بین شرطیت به این دو معنی لازم نبود و نکته عدم مطارده بنابر هر دو معنای شرطیت تمام است لیکن در تقریرات ایشان این ارتباط داده شده است و عبارت های دو تقریرات نیز مختلف است و لذا شهید صدر(رحمه الله) برای توجیه این ارتباط تقریبات متعددی مطرح می کنند که بر حسب تعبیرهای مختلف دو تقریر محتمل است .

تقریب اول: این است که اگر شرط به معنای سبب و موثر بود با تحقق شرط ، مسبب بالفعل موجود می شود و دیگر تعلیق در وجود معنی ندارد و از شرطیت بیرون می آید اما اگر شرطیت به معنای موضوعیت بود و شرط موضوع و معروض بود بعد از وجود موضوع هم حکم و عرض معلق بر موضوع است بر خلاف سبب و مسبب که مستقل از هم هستند جواب این بیان این است که فرقی نمی کند و همچنانکه عارض بعد از وجودش متوقف بر معروض است سبب و مسبب هم همین گونه است و وجود مسبب گرچه مستقل از سبب است ولی متوقف بر سبب است و بی نیاز از آن نیست و به تعبیر دیگر نکته ای که تطارد را نفی می کند این است که مشروط نمی تواند اقتضای ایجاد شرط خود را داشته باشد و فرقی نمی کند اینکه عارض و معروض باشند یا سبب و مسبب و تا سبب نباشد مسبب موجود نمی شود حدوثا وبقاء پس امری که مشروط به ترک ازاله می باشد اقتضای ترک ازاله را ندارد حتی اگر شرطیت به معنای سبب باشد و نه موضوع پس این تفکیک بین دو نحوه شرطیت نقشی در دفع مطارده ندارد و فارقی نیست و چیزی که نکته اصلی نفی این مطارده است آن است که چیزی که در طول دیگری است نمی تواند اقتضای آن شی را داشته باشد چون که دور یا تحصیل حاصل است و امر ترتبی به مهم که مشروط به ترک اهم است چه شرط به معنای موضوع باشد و چه سبب ، متوقف بر وجود آن شرط می شود و محال است بتواند اقتضای ایجاد آن شرط را داشته باشد و الا هم می شود علت و هم معلول و این دور است پس این چنین امر ترتبی نمی تواند مقتضی ترک ازاله باشد تا با امر به اهم مطارده داشته باشد.

تقریب دوم: تقریبی دیگر ایشان این است که اسباب حیثیات تعلیلی هستند ولی موضوع حیثیت تقییدی است و اگر شرط عصیان اهم موضوع باشد این یک عنوان و موضوع مستقل برای امر ترتبی می شود أما اگر سبب باشد علت است و حیثیت تعلیلی معروض حکم نیست پس هر دو امر بریک موضوع جمع می شوند بر خلاف حیثیت تقییدی که عنوان عاصی یک موضوع می شود و غیر عاصی عنوان دیگر .

جواب این تقریب این است که امتناع در باب ترتب از باب اجتماع ضدین یا حکمین متنافیین بر یک موضوع نبود تا گفته شود اگر شرط حیثیت تقییدی باشد دو عنوان و دو موضوع می شود بلکه امتناع از ناحیه عدم امکان جمع دو فعل و امتثال دو امر بود و مکلف علی کل حال دو تکلیف دارد یکی امر به اهم و یکی امر به مهم در زمان عصیان اهم و این دو تکلیف از این نظر که هر دو بر مکلف هستند بحثی نیست و اشکال امتناع از این ناحیه است که این دو فعل چون قابل جمع نیستند دو تکلیف غیر مقدور است و با هم از این جهت منافات دارند و در این جهت فرقی نمی کند شرط عصیان حیثیت تقییدی باشد یا تعلیلی و این مشکل را حل نمی کند.

تقریب سوم: که این تقریب هم واضح الجواب است که ظاهر برخی عبارات تقریرات می باشد و آن، اینکه اگر شرط را سبب گرفتیم منظور سبب خارجی نباشد بلکه به معنای داعی و شرطی است که مولا آن را می بیند و احراز می کند و این سبب و داعی می شود که مکلف را امر کند مثلاً می بیند مکلف ترک ازاله کرده و می گوید تو نماز بخوان که قهراً امرش را مطلق و منجز قرار می دهد نه به نحو قضیه شرطیه حقیقیه مثل اوامر شخصیه که مولا خود می بیند شرط در کجا است و امر موردی مطلق می کند و بر عهده مکلف نمی گذارد و قضیه حقیقیه قرار نمی دهد بلکه قضیه حملیه خارجیه قرار می دهد و به طور مطلق امر می کند به اکرام زید چون مثلاً ـ خودش احراز کرده است که او عالم است و این هم یک نوع شرط است که در اختیار مولا ـ است و خودش آن را احراز می کند و بر عهده مکلف قرار نمی دهد و روشن است که شرط به این معنا امر را مشروط نمی کند بلکه امر مطلق بوده و با امر به ازاله ــ اگر باشد ــ تطارد دارد پس اگر مقصود از سببیت شرط وجود علمی شرط در نزد مولا است که در قضایای غیر حقیقیه است چنین شرطی قطعاً باعث مشروط بودن امر نمی شود و امر مطلق خواهد بود.

لیکن کسی این احتمال نمی دهد که مقصود از شرط امر ترتبی این معنا باشد و اساساً بحث در ترتب بحث در اوامر شخصیه نیست و فرض براین است که قدرت به نحو قضیه حقیقیه در همه اوامر شرط شده است و توهم این که کسی قضیه را به قضیه حملیه شخصیه برگرداند چنین توهمی در کار نیست پس این که قضیه شرطیه بعد از تحقق شرطش مشروط باقی می ماند و مطلق نمی شود ربطی به این ندارد که شرط به چه معنی است و نکته جواب همان است که گفته شد و بعد به تفصیل خواهیم گفت وقتی امر ترتبی مشروط شد به تحقق شرطش و شرطش ترک واجب اهم شد پس امر ترتبی به مهم متوقف و معلق بر ترک اهم می شود و محال است که امر، اقتضا کند متوقف علیه و معلق علیه خودش را.

ادامه بحث قبل (۹۱/۱۱/۲۳)

Your browser does not support the audio tag.

در جهت هفتم بیان شد که مرحوم میرزا(رحمه الله) ۵ مقدمه را برای اثبات امکان ترتب و دفع شبهه قائلین بیان نمودند که سه مقدمه آن گذشت و بیان ایشان در مقدمه چهارم به جهت دفع اشکال مطارده بین امر اهم و با أمر به مهم در صورت عصیان و ترک امر به اهم است که هر دو فعلی می شوند منتها جواب ایشان، مطلب را پیچیده تر کرده است و مشکل را حل نکرده و بیانات ایشان را می شود به سه بخش تقسیم کرد.

بخش اول: قسمت اول از بیانات مرحوم میرزا(رحمه الله) این است که در هر تقدیری، ثبوت حکم سه راه دارد ۱) ثبوت به اطلاق و تقیید اولی و یا به تعبیر ایشان لحاظی که مولی بخواهد حکمش را در یک تقدیری بگذارد مثلاً وجوب حج را برای مستطیع قرار دهد قید استطاعت را لحاظ می کند و بر مستطیع حکم می کند یا با اطلاق نسبت به آن تقدیر حکم می کند و این نحو از ثبوت در قیود اولیه است که در طول حکم نمی باشند و در موضوعات احکام قابل لحاظ هستند چون در طول حکم نیستند واین ثبوت اطلاقی یا تقییدی اولی است است .

ص: ۲۵۲

۲ ـ شکل دوم ثبوت حکم در یک تقدیری به نتیجه اطلاق یا تقیید است که به وسیله متمم جعل شکل می گیرد چون که اطلاق و تقیید اولی ممکن نیست چون آن تقدیر در طول امر است مثل تقیید به قصد أمر و یا علم به حکم که لحاظ آنها در متعلق یا موضوع حکم محال است و وقتی که تقیید ممکن نشد اطلاق نسبت به آن در همان أمر ممکن نیست یعنی با اطلاق و تقیید اولی حکم در آن تقدیر قابل اثبات نیست و باید با نتیجه اطلاق و تقیید و یا متمم جعل اثبات یا نفی شود و نمی شود این قید را با امر اول لحاظ کرد یا نفی نمود بلکه آن را با امر دیگری که لباً و روحاً متمم امر اول است به نتیجه اطلاق و یا تقیید می رسانند و مرحوم میرزا(رحمه الله) از متمم جعل در تمام قیود ثانوی که امکان اخذ در حکم اول را ندارد استفاده می کند و می گوید در تقسیمات ثانوی از راه نتیجه اطلاق و یا تقیید مثلاً تعبدیت أمر یا توصلیت آن اثبات می شود .

۳ ـ نوع سوم ثبوت ذاتی حکم است نه از راه تقیید و اطلاق بلکه از راه اقتضای ذاتی خود أمر چون نسبت به مورد این نوع سوم اثبات احکام نه با ثبوت لحاظی اولی معقول است و نه با متمم جعل بلکه نفس حکم اقتضای ثبوت دارد و این جا را ثبوت ذاتی نام می گذارد و این نسبت به حالت امتثال و عصیان أمر است که دو نوع اول از ثبوت در آن ممکن نیست زیرا که

مولی، نمی تواند أمر را به فرض امتثال یا ترک آن مقید نماید چون اگر بگوید اگر امتثال کردی امر هست این تحصیل حاصل است و اگر بگویـد اگر ترک کردی امر هست این هم ممتنع است و چون که هرگاه تقییـد محال شد اطلاق هم محال می شود پس ثبوت اطلاقی هم محـال می گردد و این هم به شـکل اولی از اطلاـق یعنی اطلاـق و تقییـد اولی محال است و هم با متمم جعـل محـال است چون محـذور آن در لحـاظ نیست تـا بـا دو جعل حل شود بلکه محـذور، لزوم تحصـیل حاصل یا تکلیف به ممتنع است که چه بـا جعـل واحـد باشـد و چه دو جعـل، هر دو ممکن نیست پس نه بـا اطلاق امر اولی قابل اثبات است و نه با نتیجه اطلاـق و متمم جعـل بلکه این یک نوع ثبوت ذاتی حکم است و اطلاق اصـطلاحی نیست زیرا که اطلاق در جائی اسـت که تقیید ممکن باشد و نسـبت به متعلق امر نه تقیید به فعل ممکن است و نه تقیید به ترک، پس ثبوت اطلاقی در مقابل دو قید هم ممکن نیست ولیکن یقینا در حال امتثال و عصـیان امر فعلی و ثابت است چون مکلف می تواند انجام دهد یا ترک نماید و اعمـال هر یک، رافع قـدرتش نیست و این ثبوت ذاتی است چون که امر ناظر به متعلق خودش هست و أمر به ایجاد آن است و این یک نوع ثبوت ذاتی است که نشأت گرفته از اطلاق و تقیید و تقدیر نیست بلکه ذات أمر ناظر به فعل و ترک است و اقتضا دارد فعل و هدم ترک را و نیازی به فرض و تقدیر فعل و ترک ندارد .

ص: ۲۵۳

بخش دوم: قسمت دوم از فرمایش مرحوم میرزا(رحمه الله) این است که ثبوت اطلاقی و تقییدی یا نتیجه اطلاقی و تقییدی با ثبوت ذاتی دو فرق دارد.

فرق اول این که رابطه حکم با آن تقدیر در دو نوع اول و دوم رابطه معلول به علت و مترتب به مترتب علیه است زیرا که حکم، بر روی آن تقدیر و فرض می آید و آن تقدیر به مثابه علت یا مترتب علیه حکم می باشد و حکم ثابت به مثابه معلول آن است و لذا حکم متاخر از آن تقدیر است برخلاف ثبوت حکم در نوع سوم که رابطه برعکس است زیرا که امتثال و عصیان تقدیر وجود امر نیست که بر آن تقدیر امر بیاید بلکه بر عکس است و آمر نمی گوید بنابر تقدیر امتثال را می آورد و علت آن است و امتثال معلول أمر است و أمر امتثال یا عصیان امر ثابت است بلکه می گوید چون امر است امتثال بکن و متعلق را ایجاد کن و امر بمثابه علت و یا داعی امتثال است .

فرق دوم که این فرق متفرع بر فرق اول است; ثبوت اطلاقی یا نتیجه اطلاقی نمی تواند موضوع و تقدیر ثبوت خود را اثبات کند زیرا که در طول آن و معلول آن است بر خلاف ثبوت ذاتی که چون امر علت است اقتضای ایجاد امتثال و هدم عصیان را دارد .

بخش سوم: قسمت سوم از فرمایشات مرحوم میرزا(رحمه الله) نتیجه گیری است که در فرض و تقدیر عصیان و تزاحم هر چند هر دو امر فعلی و ثابت هستند لیکن این دو نوع ثبوت است که با هم مطارده نخواهد داشت یعنی در جائی که ترتب است و مکلف ترک أهم می کند و أمر به مهم و اهم هر دو فعلی می شوند مطارده میان آن دو نیست أما از طرف امر به مهم مطارده نیست چون امر به مهم مشروط شد به ترک اهم به نحو ثبوت تقییدی اولی زیرا که ترک اهم از قیود اولی نسبت به مهم است پس امر به مهم مترتب بر ترک اهم و معلول آن است پس اقتضای ترک اهم را ندارد چون که کاری به حکم موضوع خود ندارد بلکه محال است آن را اقتضاء کند چون معلول اگر سبب علت خود شود دور لازم می آید و أما از طرف أمر به اهم مطارده نیست یعنی اقتضای ترک مهم را ندارد چون که این ثبوت ثبوت ذاتی است نه اطلاقی یعنی این گونه نیست که علی تقدیر ترک أهم أمر به اهم بیاید و فعلی شود مانند أمر به مهم تا میان آنها تطارد و تنافی شکل گیرد بلکه تنها أمر به ایجاد متعلق یعنی أهم است که هادم موضوع فعلی شدن أمر به مهم است پس اقتضائی در تقدیر ترک اهم ندارد تا منافات با أمر به مهم و مطارد با آن باشد و کاری به متعلق امر به مهم ندارد پس أمر به اهم نیر مطارد با أمر به مهم ندارد این حاصل کلام ایشان است.

ایشان خواسته اند بفرمایند چون که در این جا دو نوع ثبوت است مطارده میان أمر به اهم نسبت به ترک مهم در کار نیست همانگونه که مطارده میان أمر به مهم نسبت به ترک أهم در کار نیست.

این بیان پیچیده صحیح نیست و جواب أصلی ساده تر از آن است و بعدا می آید ولی به این بیان پیچیده ایشان اشکالاتی وارد است اما بحث اول که می گوید ثبوت سه نوع است ثبوت اطلاقی یا تقیید و ثبوت نتیجه اطلاق و تقییدی و ثبوت ذاتی نسبت به دو نوع اول در مباحث گذشته و در بحث تعبدی و توصلی نقد شد و گفته شد نسبت میان اطلاق و تقیید سلب و ایجاب است پس اگر تقیید محال شود اطلاق متعین می باشد و تقابل ضدین هم باشند باز همین گونه است و بحث متمم جعل هم صحیح نیست ولی این اشکال مبنائی است.

اما نسبت به نوع سومی را که در این جا تصویر کرده اند مطلب ایشان تمام نیست زیرا که در مورد دو تقدیر امتثال و عصیان امر مطلب ایشان یک بخش سلبی دارد که ثبوت اطلاقی در این دو تقدیر ممکن است و یک بخش ایجابی دارد که ثبوت ذاتی در آن محفوظ است و هر دو بخش قابل قبول نیست اما بخش سلبی که ثبوت امر در دو تقدیر امتثال و عصیان متعلقش نمی تواند با اطلاق باشد اگر به این جهت است که تقابل میان اطلاق و تقیید تقابل عدم و ملکه است پس اگر تقیید به هریک از دو حالت ممکن نشد اطلاق هم ممکن نمی شود پاسخش این است که این طبق مبنای ایشان است اما طبق مبانی دیگران اطلاق متعین می شود.

اگر مقصود این باشد که چون که در هریک از آن دو تقدیر ثبوت حکم مقیداً به آن تقدیر محال است پس ثبوت با اطلاق هم در آن دو تقدیر محال می شود حتی اگر تقابل میان اطلاق و تقیید عدم و ملکه نباشد چون که ما دو حالت بیشتر نداریم و در هر دو حالت شمول حکم ممتنع است و اطلاق هم که بیشتر از این دو حالت را ندارد پس اطلاق هم نمی تواند ثابت باشد زیرا که هر دو محذور را داراست که اگر مقصود این باشد جوابش این است که محذور مذکور در تقیید و اناطه امر به هریک از آن دو تقدیر است که در ثبوت اطلاقی مرتفع است و قبلا گفتیم محاذیر در تقیید بر دو گونه است گاهی محذور در خود ثبوت اطلاقی حکم بر مقید است که در ثبوت اطلاقی نیز ثابت خواهد بود و گاهی در أخذ قید است که در ثبوت اطلاق و شمول حکم از برای آن تقدیر در ضمن اطلاق نیست و در این جا محذور در تقیید امر به امتثال بالخصوص یا عصیان بالخصوص است که در صورت اطلاق و شمول حکم از برای هر دو تقدیر این مشکل هم نیست زیرا نه تحصیل حاصل خواهد بود و نه امر به ممتنع.

و اما جنبه دوم کلام ایشان که ایشان گفت حال که ثبوت اطلاق نیست یک نوع ثبوت ذاتی هست این را هم ما نمی فهمیم زیرا این که امر ذاتاً ایجاد متعلقش را اقتضا می کند، در جائی که آن امر فعلی باشد صحیح است یعنی در هر دو تقدیر فعل و ترک متعلقش امر فعلی باشد و شما با چه چیزی این امر را ثابت می کنید جز اینکه در هر دو تقدیر موضوع امر که مکلف قادر است فعلی است و این همان دلالت اطلاقی است که فعلیت را ثابت می کند و تا آن را با اطلاق در موضوع امر ثابت نکنید چگونه می خواهید بگوئید امر اقتضا می کند ایجاد متعلقش و هدم عصیانش را بنابراین ثبوت امر در دو تقدیر امتثال و عصیان متعلقش همان ثبوت اطلاقی در این دو تقدیر است و دو سنخ ثبوت نداریم و اقتضای امر نسبت به ایجاد متعلقش در طول آن ثبوت اطلاقی است.

نسبت به بخش دوم بیان ایشان که دو فرق میان اقتضای امر از برای متعلقش و اقتضای موضوع از برای حکم بیان کردند فی الجمله صحیح است ولی ایشان آن دو فرق را تعمیم دادند که این تعمیم در هر دو فرق صحیح نیست یعنی در فرق اول گفتند که اطلاق حکم از برای یک تقدیر در طول آن تقدیر است صحیح نیست و این مطلب در تقیید و شرط امر صحیح است نه در ثبوت اطلاقی مثلاً- ثبوت اطلاق وجوب اکرام در (اکرم العالم) از برای عالم غیر فاسق در طول ثبوت عدم فسق یا غیر عادل بودن نیست مگر این که بگوییم اطلاق و تقیید در یک رتبه هستند و یکی که متاخر شد دیگری هم متاخر می شود که این را هم سابقاً گفتیم که درست نیست همچنانکه گفته شده است در فرق دوم که امر نسبت به عصیان و امتثال علت و متقدم بر آن دو تقدیر است که این هم نسبت به امتثال درست است و به نوعی امر علت آن است ولی نسبت به عصیان علت نیست و متقدم بر آن نمی باشد مگر این که بگوییم ترک و فعل هر دو در یک رتبه هستند پس اگر فعل معلول و متأخر از امر شد ترک و عصیان هم متأخر که جوابش گذشت.

نسبت به بخش سوم هم که ایشان فرمود چون که در تقدیر ترک اهم دو نوع ثبوت دو امر است میان آنها تطاردی نیست این مطلب نسبت به امر مهم که منوط و مترتب بر ترک اهم است صحیح است لیکن در این مقدمه بحث از عدم مطارده امر اهم نسبت به مهم است و فرض بر این است که در تقدیر ترک اهم امر به اهم نیز هنوز فعلی است تا وقتی که زمان نگذشته باشد و این امر چه ثبوتش اطلاقی باشد و چه ذاتی اقتضا دارد تحقق متعلقش را که فعل اهم است و فعل اهم نیز اقتضاء دارد ترک مهم را پس امر به اهم در این فرض و تقدیر مطارد و منافی ایجاد مهم است نه از باب تقید امر به اهم به ترک اهم تا گفته شود محال است بلکه از باب ثبوت در این ظرف هم مانند ظرف عصیان اهم چه ثبوت در این دو ظرف از باب ثبوت اطلاقی و تقدیر گرفتن باشد و چه از باب ثبوت ذاتی، و تطارد به سبب ثبوت در امر در ظرف واحد است که هست پس این که سنخ ثبوت متفاوت است مطلب را حل نمی کند مادامی که در ظرف زمانی واحد هر دو امر فعلی باشد زیرا که در این ظرف امر مهم هر چند اقتضای ترک اهم را ندارد لیکن امر اهم اقتضای ترک مهم و ایجاد اهم را دارد و این مطارده نفی نمی شود مگر اینکه ثابت شود که متعلق و مقتضای دو امر یکی نمی باشد و یا ثابت شود که اقتضاهای آنان در یک زمان با هم جمع نمی شوند و هیچ یک از این دو مطلب ثابت نشد و تنها گفته شد که سنخ ثبوت دو سنخ است و این اثری ندارد اگر که هر دو ثبوت دریک ظرف و زمان باشد که هست و شاهد بلکه دلیل نقضی بر آن این است که اگر امر به مهم نسبت به فعل و ترک اهم مطلق باشد نه به نحو ترتب بر ترک اهم آیا مطارده امر به اهم نسبت به فعل مهم از بین می رود؟ قطعاً نمی رود با این که سنخ ثبوت امر با ثبوت امر مهم فرق می کند بنابراین نکته اصلی پاسخ مطارده امر اهم در بیانات ذکر شده در مقدمه چهارم مرحوم میرزا(رحمه الله)نمی باشد و در جای دیگری است که بیان آن به تفصیل خواهد آمد.

ص: ۲۵۷

بحث در مقدمات ۵ گانه (۹۱/۱۱/۲۴)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در مقدمات ۵ گانه مرحوم میرزارحمه الله.

مقدمه پنجم که در حقیقت برای نتیجه گیری بوده و عمده اشکال مطارده بین امر مهم و اهم بود که ایشان در مقدمه دوم و چهارم درصدد پاسخ دادن به آن بود و مقدمه پنجم برای نتیجه گیری است ولی مطلب جدیدی را در اینجا ذکر کرده است که امر به مهم مشروط به ترک اهم، مستلزم جمع بین ضدین نیست بلکه ممکن نیست که جمع بین ضدین باشد و فرض جمع بین ضدین یا ترتبی بودن امر به مهم تناقض و یا خلف و محال است و ترتب مستلزم استحاله و عدم امکان جمع بین ضدین است و بیاناتی را فرموده است اینکه چون امر ترتبی مشروط به ترک اهم شد مستلزم جمع بین ضدین نمی شود بله اگر مشروط نبود مستلزم جمع بین ضدین بود البته نه به عنوان امر به جمع بلکه چون هر دو امر مطلق است واقع امر به جمع بین ضدین محقق می شود ولو اینکه عنوان جمع مامور به نباشد اما وقتی ترتب در کار باشد و یکی از دو امر مشروط به ترک دیگری شد این جا دیگر محال است این چنین دو امری که یکی مشروط به ترک دیگری است به جمع بین ضدین برسد و بیاناتی از جمله خلف و تناقض دارد و لهذا می فرماید که اگر ممکن باشد واقعاً بنابر فرض محال ضدین را جمع کند و یا ضدین نباشد و هر دو متعلق قابل جمع باشد ولی احدهما مشروط به ترک دیگری باشد در این صورت اگر هر دو را انجام دهد هر دو مطلوب واقع نمی شوند زیرا که یکی از دو امر موضوعاً مرتفع می شود پس در اینجا هم که ضدین هستند اگر محالا هر دو را انجام دهد هر دو بر صفت وجوب واقع نمی شوند چون أمر یکی از دو ضد فعلی نیست و شرطش ترک ضد دیگری است که انجام نگیرد و اگر انجام گرفت خلف یا تناقض است پس فرض استلزام جمع بین ضدین مستلزم خلف یا تناقض است به عبارت دیگر قضیه منفصله استفاده شده از ترتب این است که یا فعل اهم یا امر به مهم به نحو مانعه الجمع شکل می گیرد و این نمی تواند منجر شود به این که هر دو فعل، واجب واقع شوند پس اگر هر دو را هم بر فرض محال انجام دهد یکی واجب است و دیگری موضوع وجوب نداشته است پس چگونه می گویند که امر ترتبی مستلزم واقع امر به جمع بین ضدین می شوند با این که محال است مستلزم آن شود .

ص: ۲۵۸

اینجا شهید صدررحمه الله بیانی دارد که اگر مرحوم میرزارحمه الله این بیان را به عنوان منبه وجدانی بر امکان ترتب آورده است بحثی نیست اما اگر به عنوان برهان آورده است به عنوان برهان درست نیست چون مدعی امتناع ضدین - مثل مرحوم آخوند - می گوید با ترتب طلب جمع بین ضدین مطلقاواقع نمی شود بلکه تنها در فرض تحقق ضد اهم و عدم تحقق شرط، امر ترتبی رفع می شود زیرا که در آنجا یک امر بیشتر نیست و طلب ضدین نیست ولی در فرض ترک اهم هر دو امر فعلی می شوند و طلب جمع بین ضدین می شود.

این که می گوئید اگر هر دو را انجام دهد مهم لایقع علی صفه الوجوب این جوابش این است که این، به جهت این نکته است که امر به مهم مقید شد به مهمی که با عدم اهم است چون که قیود امر، قیود ماموربه است و ماموربه مهم خصوص حصه ای

می شود که با عدم اهم است و این حصه از مهم نیز با اهم با یکدیگر تضاد دارند و اینجا که شما می گوئید متصف به واجب بودن نمی شود چون آن حصه انجام نگرفته است و اگر فرض کنید نقیضین هم قابل جمع هستند و جمع می شوند این جا هر دو بر صفت مطلوبیت و وجوب واقع می شوند و اگر امکان نقیضین فرض نشود و تنها امکان اجتماع ضدین فرض شود این که هر دو واجب نیستند بدان جهت است که واجب مهم را با قیودش نیاورده اید چون ماموربه امر مهم مقید به حصه خاصه از آن که مقید به عدم اهم است، می باشد و آنچه واقع می شود با وجود اهم است که این مامور به مهم نیست پس این مطلب ذکر شده در مقدمه پنجم برهانی بر ردّ مدعی امتناع نیست چون او نمی گوید در همه مستلزم طلب ضدین است بلکه می گوید در فرض ترک اهم که هر دو امر فعلی می شوند مستلزم طلب ضدین است البته روح مطلب مرحوم میرزارحمه الله در این مقدمه به یک شکل دیگری - نه به این نحوی که در کلمات ایشان آمده است - می تواند یکی از براهین امکان ترتب باشد که در جهت آینده به تفصیل بیان می کنیم .

ص: ۲۵۹

جهت هشتم

جهت هشتم در رد فنی شبهه قائلین به امتناع ترتب است و شبهه اصلی این است که آن امر ترتبی، طلب ضدین و یا تطارد بین دو امر را مطلقا رفع نمی کند بلکه تنها در صورتی که امر اهم را انجام دهد تطاردی در کار نیست زیرا که یکی از دو امر بیشتر فعلی نمی شود اما اگر اهم را ترک کرد، هم امر به اهم فعلی است و هم امر به مهم و این طلب ضدین و تطارد بین دو امر در این فرض است که طلب ضدین با تطارد میان دو امر به ضدین بر یک تقدیر هم محال است و لازم است قبل از این که وارد حل شبهه شویم یک مقدمه ای را بیان کنیم که این هم از بیانات گذشته استفاده می شود و حاصلش این است که تنافی بین دو تکلیف بر دو نوع است.

تنافی نوع اول: یک تنافی به جهت امتناع و تنافی بالذات میان نفس دو حکم است یعنی خود دو حکم با هم تضاد و تنافی بالذات دارند مثل موارد اجتماع امر و نهی در یک عنوان که ممتنع بالذات است یعنی نمی شود یک چیز فعل و ترکش هر دو مامور به باشد و این اجتماع ضدین در خود حکمین بر یک موضوع و عنوان است که امتناع ذاتی دارد مثل)صل و لا تصل(که نمی شود هر دو در نفس مولا باشد و این مثل سفیدی و سیاهی که نمی شود بر یک شی ء جمع شوند که هم شی ء سفید باشد و هم سیاه.

تنافی نوع دوم: تنافی بالعرض است یعنی خود دو حکم با هم تنافی و تضادی ندارند چون که بر دو موضوع و دو متعلق می باشند ولیکن تنافی میان آنها به این جهت است که امکان محرکیت هر دو آنها با هم معقول و ممکن نیست مثل امر به ضدین به طور مطلق که امکان محرکیت هر دو با هم وجود ندارند چون مکلف نمی تواند هر دو را انجام دهد و یک قدرت بیشتر نیست و این عدم امکان محرکیت باعث می شود یکی از این دو حکم نباشد نه به خاطر این است که با هم تضاد ذاتی دارند بلکه به جهت تنافی بالعرض می باشد و تنافی محل بحث ما از نوع دوم است و نوع اول در باب اجتماع امر و نهی و یا نهی در عبادت می باشد اما این جا تنافی بالعرض و به جهت عدم امکان امتثال است و این دو تنافی با هم فرق هایی هم دارند.

ص: ۲۶۰

فرق اول : یک فرق این است که تنافی اول تنافی در مبادی حکم است و مبادی حکم ممتنع می گردد و محال است امر و نهی بر یک عنوان در نفس مولی شکل گیرد و موجود شود بر خلاف دومی که با هم در مبادی تنافی ندارند و در مرحله منتهی با هم تنافی دارند.

فرق دوم: فرق دیگر این است که تنافی دوم مشروط به قدرت است و اگر قدرت شرط در تکلیف نباشد تنافی بالعرض رفع می شود چون دیگر غرض از تکلیف محرکیت و امتثال نیست و اوسع از آن می شود پس مولا می تواند هر دو را امر کند بر خلاف تنافی اول که در مبادی است و ربطی به مقدوریت و محرکیت در مرحله امتثال ندارد و قدرت هم شرط تکلیف نباشد اجتماع امر و نهی بر یک عنوان محال و غیر ممکن است .

فرق سوم: فرق دیگر این است که تنافی اول در موارد جهل هم ثابت است و با جهل به یکی از دو حکم متنافی به نحو اول تنافی رفع نمی شود بر خلاف تنافی دوم که تنافی به لحاظ منتهی است اگر به احدهما جهل باشد و منجز نباشد تنافی رفع می شود چون تنافی اول تنافی در مبادی حکم و در مقام جعل است و جهل و علم مکلف تضاد و تنافی امر و نهی را از بین نمی برد به خلاف تنافی دوم که تنافی در مقام محرکیت است ولذا اگر امر به احدالضدین به جهت عدم تنجز محرکیت نداشت حکم دوم محذوری ندارد که فعلی شود و اطلاقش اینجا را هم بگیرد ولذا گفتیم اگر احد الفعلین در موارد تزاحم منجز نباشد دیگری منجز می شود و محذوری ندارد بر خلاف موارد اجتماع امر نهی ولذا کسانی که در باب اجتماع امر و نهی قائل به امتناع و ترکیب اتحادی هستند با جهل مکلف به غصب هم می گویند نماز در مغصوب باطل است چون جهل و علم مکلف دخلی در رفع تنافی ندارد.

ص: ۲۶۱

فرق چهارم: یک فرق دیگر هم این است که در تنافی به لحاظ منتهی و بالعرض، با ترتب، تنافی رفع می شود به بیاناتی که خواهد آمد و اما تنافی بالذات و در مبادی، با ترتب قابل رفع نیست ولذا در موارد اجتماع بحث ترتب مطرح نیست و نمی تواند امر در مورد نهی به نحو ترتب هم ثابت باشد زیرا که امتناع در ذات دو حکم است نه در محرکیت آن دو .

با توضیح این مقدمه حال به شبهه امتناع می پردازیم و اصحاب شبهه مطارده را مبنای اشکال خود قرار داده اند و گفته اند اگر امر به ضدین مطلق باشد تنافی اش واضح است که دو تحریک مطلق به ضدین می شود و اگر امر به مهم را مشروط و ترتبی بکنیم بازهم تطارد و طلب ضدین در فرض عصیان اهم که هر دو امر فعلی می شوند باقی می ماند و این ممکن نیست که مولا هر دو ضد را بخواهد حتی در یک حالت و مشروط به یک تقدیر مثلاً نمی تواند بگوید اگر باران آمد هر دو ضد مامور به و واجب است همانگونه که نمی تواند مطلقا بگوید هر دو واجب است و قائلین به امکان ترتب باید این شبهه را دفع کنند و بگویند این نحو شرطیت فرق می کند و این که احدالضدین مشروط به ترک ضد دیگری است باعث رفع آن تنافی بالعرض می شود و این مطلب بیاناتی دارد که همه اش قابل قبول و تمام است که خواهد آمد.

شبهه قائلین به امتناع (۹۱/۱۱/۲۸)

.Your browser does not support the audio tag

قبلاً عرض شد که اگر امر به ضدین مطلق باشد تنافی و تطارد میان آنها ثابت است و قائلین به امتناع ترتب می گویند شما می خواهید این تطارد را از این راه دفع کنید که احدالامرین را مشروط کنید به ترک دیگری در صورتی که این مشروط شدن أمر به احد ضدین باعث می شود تطارد مطلق از بین برود و این درست است یعنی اگر مکلف اهم را انجام داد دیگر امر به مهم برایش فعلی نیست اما اگر آن تقدیر و شرط امر ترتبی فعلی شد یعنی مکلف اهم را انجام نداد هر دو امر فعلی می شود و هر دو که فعلی شد در این تقدیر مولا هر دو ضد را از مکلف با دو امر فعلی شده خواسته است و این طلب جمع بین ضدین است و این دو امر به ضدین در این تقدیر با هم تنافی خواهند داشت زیرا که خواستن دو فعلی که هر دو برای مکلف مقدور نیست ولو در یک تقدیر و فرض هم محال است و این، همانند آن است که بگوید که اگر آفتاب در آمد و یا مسافرت کردی هر دو ضد را انجام بده که این هم محال است و لازم نیست دو امر اطلاق داشته باشند حاصل این که مشروط کردن احدالامرین به ضدین به نحو ترتب تنافی و تطارد مطلق را نفی می کند نه مطلق تطارد را و این حاصل شبهه قائلین به امتناع است .

ص: ۲۶۲

قائلین به ترتب می گویند این ترتب و شرطیت با بقیه شرطیت ها فرق دارد ــ البته این تعبیر از بنده است ولی روح کلامشان این است ــ بله مولا نمی تواند در شرطی مثل طلوع فجر یا مسافرت، امر به ضدین نماید ولی شرط امر ترتبی، ترک ضد دیگر است و شرط فعلیت امر مهم ترک و عصیان ضد اهم است و وقتی امر ترتبی مشروط شد به ترک ضد دیگر در این صورت می توان به بیانات مختلف اثبات نمود که این تطارد و تنافی از بین می رود و هر دو امر ممکن می شود و قیاسش با امر به ضدین مشروط به شرایط فوق الذکر مع الفارق است.

بیـان اول: اولین بیـان و شایـد بهترین بیان این است که به جهت طولیت میان محرکیت امر ترتبی با امر به اهم محال است با هم مطارده داشـته باشـند زیرا که درست است که هر دو امر در یک زمان یعنی زمان ترک اهـم فعلی می شوند ولی قبلاً گفته شـد کـه تنـافی امر به ضـدین بالـذات نیست و تنـافی به لحـاظ منتهی یعنی دو محرکیت متنـافی بـا هم است و این که هر کـدام می خواهـد مکلف را بعث کنـد به یـک ضـد و از ضـد دیگر دور کنـد و به طرف خود بکشـد و این تنـافی به جهت دو محرکیت متنافی با هم است که از آن به تطارد تعبیر می کنند.

در این بیـان گفته می شود که وقـتی امر به مهم مشـروط شـد به ترک اهم هر چنـد دو امر در یـک زمـان فعلی می شونـد ولی قـاعلیتین و محرکیتین آنهـا طولی هسـتند و لـذا بـا هم مطـارده و تنـافی به لحاظ منتهی شـکل نمی گیرد اما امر به مهم مطارد و منافی با امر به اهم نیست به جهت اینکه مشـروط به ترک اهم است و معلول و در طول ترک اهم است پس محال و دور اسـت این که بتوانـد اقتضای ترک اهم را بکنـد ـ محال است معلول و حکم، اقتضای علت و موضوع خود را بکند چون که در طول و متوقف بر آن است ـ و امر به اهم نیز بـا این که مطلق است بـازهم محـال و خلف است که بتوانـد مطارد با امر به مهم باشـد زیرا کـه امر بـه اهم اگر محرک باشـد یعنی اقتضـای فعـل اهم را بکنـد که در این صـورت موضـوع امر به مهـم و محرکیت آن مرتفع می شود پس در فرض وجود محرکیتش امر به مهم وجود نـدارد تا مطارد با آن باشـد و در فرض عدم محرکیتش ـ که فرض ترک اهم و عدم انبعاث مکلف از آن است ـ محرکیتش ساقط شده است و خلف است که فرض شود محرکیت دارد و مطـارد بـا محرکیت امر به مهم باشـد زیرا مطـارده محرکیت فرع وجود محرکیت است و این معنای آن است که به فرض ترتب محرکیت ها طولی می شوند و محرکیت امر به اهم و امر به مهم در یک زمان جمع نمی شوند گرچه فعلیت هر دو امر در یک زمـان جمع می شود و به تعبیر تقریرات که محرکیت امر به اهم قبل از زمان فعلیت مهم محال است زیرا که مطارده میان دو امر در محرکیـت متوقـف بر فعلیـت هر دو امر اسـت و در زمـان فعلیـت امر بـه مهـم فرض ترک شـده اسـت کـه به معنـای سـقوط محرکیت و عدم انبعاث مکلف از امر به اهم است که مطارده در این فرض هم خلف است .

به تعبیر دیگر محرکیت امر به اهم چون که رافع موضوع امر به مهم است نمی توانـد مانع و مطارد با محرکیت امر به مهم باشـد و این هم خلـف است چون که وجود و فعلیت محرکیت امر به اهم مـانع از فعلیت دیگری است پس محـال است مطـارد بـا آن باشد زیرا که مانعیت و مطارده در طول وجود است.

به عبارت ساده تر این دو محرکیت در یک زمان جمع نمی شود بنابراین محرکیت ها از لحاظ زمان در طول هم شدند و دیگر در یـک زمـان بـا هم جمع نمی شونـد چون وقـتی مکلف نمی خواهـد از امر به اهم منبعث شود یعنی محرکیت این امر در این زمان ساقط است و تنها امر به مهم محرکیت دارد و اگر امر به اهم بخواهـد انبعاث و محرکیت داشته باشد دیگر امر به مهم در کـار نبوده و فعلی نیست چون امر به مهم مشروط به عـدم محرکیت و عـدم انبعـاث از اهم و ترک اهم است و این ها تعبیرات مختلف از یـک برهان است و بـدین ترتیب گفته می شود هم مطارده امر به مهم نسبت به ترک اهم محال است چون که دور است و هم مطارده امر به اهم نسبت به ترک مهم محال است چون که خلف یا تناقض است .

اشـکال: ممکن است در اینجـا اشـکالی به ذهن برسـد که این مطلب از حیث محرکیت تکوینی درست است یعنی فعلیت امر به مهم در طول عـدم محرکیت تکوینی امر به اهم است ولی قوام اوامر به محرکیت تکوینی نیست و الاـ نبایـد عاصـی، امر داشـته باشد بلکه قوامشان به محرکیت شانی و اقتضایی یا انشایی است و شـما با ترتب محرکیت بالفعل را طولی و در دو زمان کردید ولی امر به اهم که فعلی است چون در زمـان واحـد هر دو امر فعلی می شونـد والا خارج از باب تزاحم می شود و امر که فعلی شود محرکیت شانی و انشائی آن هم هست و ساقط نشده است پس هر چند مکلف در فرض ترک اهم تحرک خارجی نسبت به اهم ندارد ولی چون امرش فعلی است، امر فعلی محرکیت شانی و تشریعی را داراست و این دو محرکیت انشائی و شأنی در یـک زمـان نسـبت به ضـدین بـا هم تنـافی دارنـد بنابراین دو محرکیت شانی و انشائی ساقط نشـده است و دو بعث و محرکیت انشـائی و شأنی به ضـدین در یک تقـدیر و یک زمان با هم جمع شدنـد و این همان امر و بعث مولوی به غیر مقـدور است که ممکن نیست.

ص: ۲۶۴

پاسخ اشکال: جواب همان است که ما در مقدمه گفتیم که تنافی بین دو امر به ضدین به لحاظ خودشان و بالذات نیست بلکه به لحاظ منتهی و مرحله امکان امتثال است و اینکه محرکیت اوامر انشائی و شأنی است صحیح است ولی دو محرکیت شانی نیز با هم تنافی ذاتی ندارند بلکه به جهت منتهی شدن به دو محرکیت فعلی و خارجی متضاد باهم تنافی پیدا می کنند پس اگر در محرکیت انشائی و شأنی طوری باشند که به دو محرکیت خارجی متضاد منتهی نشوند و تحرک خارجی یکی رافع فعلیت دیگری باشد دیگر میان چنین دو محرکیت تشریعی و شانی تنافی و تضاد در منتهی وجود ندارند بنابراین درست است که محرکیت اوامر، شانی و انشائی یا تشریعی است ولی تنافی میان آنها در صورتی است که مستلزم دو محرکیت تکوینی درخارج باشند که بخواهند با هم در یک تقدیر جمع بشوند اما اگر به طوری باشند که محال باشد محرکیت بالفعل و تکوینی آنها با هم جمع بشود چون که یکی از آنها رافع اصل دیگری بوده و دیگری هم محال است از اولی ممانعت کند چون که مشروط به عدم اولی است پس انشاء چنین دو محرکیتی با هم تنافی در منتهی نخواهند داشت و تنافی و مطارده در بین آنها نخواهد بود و این بر خلاف مشروط شدن امر به ضدین به طلوع خورشید یا مسافرت و شرایط دیگر است که آن جا در فرض تحقق آن شرط هر دو محرکیت هم عرض بوده و با هم تنافی پیدا می کند .

حاصل آنکه وقتی در عالم فعلیت تنافی میان دو محرکیت رفع شود در محرکیتین شانی و تشریعی یا انشائی هم تنافی رفع می شود و مطارده از دو طرف نسبت به یکدیگر محال خواهد شد و ترتب ممکن می شود.

اقامه برهان بر امکان ترتب (۹۱/۱۱/۲۹)

.Your browser does not support the audio tag

عرض شد که با بیاناتی می توان بر امکان ترتب برهان اقامه کرد.

بیان اول این بود که این تنافی که میان امر به ضـدین است همان طور که در مقدمه گفته شد از باب تمانع و تنافی ذاتی بین دو امر به ضـدین نیست بلکه به لحاظ منتهی است یعنی چون قـدرت شـرط در تکلیف است و هر دو ضد مقدور نیست لذا بعث و تحریـک و امر به هر دو ضـد در منتهی بـا هم تنـافی دارنـد به جهت عـدم امکان انبعاث به هر دو ضـد و بعث در جائی معقول است که قدرت بر انبعاث و تحرک داشته باشد و قائلین به امتناع ترتب می گویند که ترتب، اطلاق تمانع را از بین می برد ولی مطلقش را از بیـن نمی برد چـون بـاز هم بنـابر یـک تقـدیر که هر دو امر در آن فعلی می شونـد تمـانع طلب جمع بین ضـدین خواهد شد و این هم محال است و این که محال را مشروط به شرطی کنیم از استحاله نمی افتد.

در بیان اول جواب داده شد که این شـرطیت با شـرطیت های دیگر فرق می کند و محرکیت و انبعاث مهم را در طول انبعاث و عدم محرکیت اهم قرار می دهد و این باعث می شود که امر به مهم و اهم با هم در محرکیت مطارده نداشته باشند.

اما امر به مهم مطارده با امر به اهم نـدارد چون در موضوع مهم ترک اهم اخـذ شـده است و ترک اهم مثل علت است و امر به مهم معلول است و معلول اقتضای علت را ندارد.

ص: ۲۶۶

اما امر به اهم مطارده با امر به مهم ندارد چون قبل از ترک اهم امر به مهم فعلی نیست تا این مطارد با آن باشد و مطارده بعد از وجود مطـارَد معقول است و چنـانچه در زمـان و فرض ترک اهم بخواهـد مطـارده و ممـانعت از امر به مهم کنـد این هم محال است چون که خلف است و فرض ترک اهم شـده است و این یعنی عـدم محرکیت اهم پس محرکیت امر به اهم در این تقدیر ساقـط است گرچه امرش فعلی است و این در حقیقت به این معنی است که محرکیت امر به اهم ساقـط شـده است ولـو امر اهم هنـوز فعلی است و می توانـد مکلـف برگردد و آن را امتثـال کنـد پس محرکیت امر به أهم در فرضـی که امر به مهم فعلی می شود ساقط شده است گرچه خودش ساقط نشده است بنابراین اگر این جا هم محرکیتش باشد خلف و تناقض است.

تعـبیر دیگر این است که چون امر به مهم مشـروط به ترک اهم شـده است و ترک اهم به معنـای عـدم محرکیت فعلی امر أهم است پس هر وقت امر به اهم محرک بالفعل باشـد رافع موضوع امر به مهم خواهد بود و محرکیتی که رافع موضوع امر دیگری و محرکیت آن است محـال است بـا آن امر در تنـافی و تضـاد از حیث محرکیت و منتهی باشـد و در حقیقت محرکیت مهم در طول عـدم محرکیت امر به اهم است و دو محرکیت بـا هم جمع نمی شونـد تـا با هم تنافی داشـته باشـند و فرض تنافی آنها در محرکیت خلف و تناقض است و این از آثار ترتب امر به مهم بر ترک اهم است و در سائر انحای مشـروط کردن امر به ضدین اینچنین نیست بلکه هر دو محرکیت ها در تقدیر تحقق آن شـرط فعلی و نسبت به یکدیگر مطلق بوده و قهراً میان آن دو تنافی در منتهی شکل می گیرد.

ممکن است براین بیان دو اشکال وارد بشود.

اشکال اول: اشکال را روز گذشته عرض کردیم که ممکن است کسی بگوید محرکیت امر محرکیتی شانی و انشائی است و محرکیت تکوینی نیست و این محرکیت شانی با فعلی شدن امر موجود است حتی اگر آن امر را عصیان کند و در فرض عصیان تنها محرکیت تکوینی شکل نگرفته است ولی محرکیت شأنی در امر باقی است و ساقط نشده است پس امر به مهم و اهم با هم فعلی شده و محرکیت شانی هر دو امر نسبت به ضدین فعلی می شود و این دو با فرض عدم مقدوریت بر جمع بین ضدین لغو یا محال است.

پاسخ اشکال البته جواب نیز عرض شد که تنافی میان دو محرکیت شأنی در جایی است که این دو محرکیت شأنی از نظر تحریک خارجی دو حرکت متضاد را اقتضا داشته باشند و بخواهند به آن برسند ولی جائی که این به دو گونه ای باشند که اگر به حرکت و انبعاث فعلی برسند یکی رافع دیگری است و با هم در اقتضای امتثال جمع نمی شوند دیگر جعل آنها از حیث منتهی نیز با هم تنافی ندارد بنابراین نکته تنافی رفع می شود و به عبارت دیگر جعل دو محرکیت شأنی و انشائی نسبت به ضدین با هم تضاد ذاتی نداشته بلکه تنها و به لحاظ مرحله اقتضای امتثال و فعلیت محرکیت با هم تنافی پیدا می کردند و این تنافی با ترتب از بین می رود زیرا محال است چنین دو محرک انشائی به دو تحریک متضاد برسند حتی اگر اجتماع ضدین و حرکت به سوی هر دو آنها خارجاً ممکن باشد.

بنابراین با ترتب محذور تنافی امر به ضدین مرتفع می گردد و امر به ضدین به نحو ترتب ممکن می شود و این برخلاف امر به ضدین بلاترتب است ولو در یک حال مثل طلوع فجر چون هیچ کدام از محرکیت دو امر رافع دیگری نیست و تنافی در منتهی و اقتضای امتثال میان آنها شکل می گیرد که از آن به مطارده تعبیر می شود .

اشکال دوم: شبهه دیگری هم در این جا شده است که بعضی از اعلام ذکر کرده اند و تصور کرده اند که قائلین به امکان ترتب می خواهند از طولیت بین دو امر یا محرکیتین استفاده امکان ترتب نمایند و لذا اشکال کرده اند که طولیت، مشکل را حل نمی کند زیرا نقض کرده اند و گفته اند اگر فرض کنیم امر ترتبی مشروط به امتثال اهم باشد و نه به ترک اهم باز هم میان دو محرکیت طولیت خواهد شد ولیکن مشکل امتناع در آن باقی است پس طولیت رافع امتناع نیست.

نقد اشکال: این اشکال بر کسی وارد است که بخواهد از طولیت به معنای اختلاف در رتبه از برای امکان ترتب استفاده کند که ما سابقاً به آن پرداختیم و آن را ردّ کردیم که امتثال اجتماع ضدین در زمان است هر چند در دو رتبه اما ما در این جا نمی خواهیم برای امکان ترتب، از طولیت و اختلاف رتبه استفاده کنیم بلکه می خواهیم بگوئیم که محرکیت امر اهم با فعلیت امر مهم قابل جمع نمی باشند زیرا که امر به مهم در طول عدم محرکیت امر به اهم است پس محال است دو محرکیت به ضدین با هم در یک زمان جمع شوند چون که محرکیت امر به اهم رافع فعلیت و محرکیت امر به مهم است و این طولیت در طرف عدم محرکیت اهم است که موجب عدم اجتماع دو محرکیت در یک زمان و عدم تنافی دو محرکیت می شود بر خلاف طولیت میان دو امر در وجود محرکیت که مورد نقض شده است زیرا چنین طولیتی هر دو محرکیت را در آن تقدیر با هم جمع می کند و تضاد و تمانع در منتهی پیش می آید علاوه بر این که در تقدیر فعل با محرکیت اهم فعل ضد دیگر ممتنع و غیر مقدور بالذات است.

پس بیان اول تمام است چون وقتی عدم امتثال اهم شـرط امر ترتبی به مهم شد این شرطیت تضاد در منتهی و محرکیت را میان دو امر از بین می برد و احـد المحرکیتین را در طول عـدم محرکیت دیگری قرار می دهد پس هیچ وقت این دو امر اقتضای دو محرکیت فعلی متضاد را نخواهند داشت .

بیان دوم که این بیان همان روح مقصود و مطلب مرحوم میرزا(رحمه الله) در مقـدمه چهارم است ولیکن نه به بیاناتی که گفتند و اشـکالاتی بر آن وارد بود بلکه از راه دیگری می خواهیم ادعـا کنیم که مقتضای امر اهم غیر از مقتضای امر مهم است و این دو امر بنابر ترتب نسبت به یک مقتضـی ـ بالفتح ـ با هم جمع نمی شوند تا میان آنها مطارده باشد یعنی به لحاظ تعدد متعلق هر یـک از دو محرکیت اقتضای این دو امر در یک متعلق جمع نمی شونـد که یکی اقتضای فعل آن را داشـته باشـد و دیگری اقتضای ترک آن را تا میانشان تنافی در منتهی و محرکیت میانشان شکل گیرد بلکه آن فعلی که امر به اهم اقتضای ایجادش را دارد امر بـه مهـم اقتضـای ترکش را نـدارد و همچنین آنچه که امر به اهم اقتضـای ترکش را دارد امر به مهم اقتضـای فعلش را نـدارد پس بین دو محرکیت در متعلق واحـد و مقتضای واحـد تطابق نیست تا با هم دیگر تنافی داشـته باشد نه به لحاظ طولیت محرکیت ها بلکه به لحاظ تعدد متعلق ها و مقتضاها و همین مقصود مرحوم میرزا(رحمه الله)از آن مقدمه بود .

توضـیح مطلب: این که امر به مهم اقتضـای فعـل مهم مقیـد به ترک اهم را دارد زیرا که قیـود وجوب قیود واجب نیز می باشـد ولیکن چون که ترک اهم قیـد وجوب است امر به این مقیـد مسـتلزم امر به قیـد یعنی ترک اهم نیست تا منافع و مطارد با امر به اهم باشد یعنی فقط اقتضا دارد عدم ترک مهم از غیر ناحیه فعل اهم نه از ناحیه فعل اهم یعنی از ترک مهم که مقرون به ترک اهم است و در این فرض است که ممـانعت می کنـد و می توانیم از آن به ترک مهم غیر موصـل به اهم تعبیر کنیم و اما أمر به اهم که مطلق است اقتضـای ترک مهم را دارد لیکن بـازهم نه مطلقاً بلکه ترک مهمی که موصـل به اهم است زیرا که امر اهم ابتـداءً ترک مهم را نمی طلبـد بلکه از بـاب تضـاد میان اهم و مهم و اسـتلزام فعل اهم ترک مهم را این اقتضا را دارد و روشـن است که این اقتضـا به انـدازه این اسـتلزام است نه بیشتر یعنی ترک مهمی که موصل به اهم باشـد نه ترک مهمی که موصل به اهم نباشـد و هماننـد وجوب مقدمه که بیش از وجوب حصه موصـله را اقتضا ندارد وجوب احدالضدین هم بیش از ترک ضـد دیگرش که موصل به ضـد اول است اقتضا نـدارد ولـذ اگر قائل به اقتضای وجوب احدالضـدین ترک ضـد دیگر و وجوب آن ترک می شـدیم بیش از وجوب ترک موصل را قائل نمی شـدیم و نسبت به محرکیت امر به ضـد نیز همین مقـدار اقتضا ثابت است نه بیشتر از آن یعنی محرکیت امر به اهم اقتضای ترک مهم را ـ که موصل به اهم و از طریق فعل اهم و مقید به آن است ـ دارد نه مطلق پس متعلق محرکیت امر مهم سـد بـاب ترک مهم غیر موصل به اهم است و متعلق محرکیت امر اهم ترک مهم موصل به اهم است و اینها دو حصه از ترک مهم هسـتند و با هم یکی نیسـتند و مانند وجوب مقدمه موصله و حرمه مقدمه غیر موصـله است که با هم تنافی ندارنـد و به عبارت دیگر امر به مهم اقتضای سد باب عدم مهم را از غیر ناحیه فعل اهم دارد و امر اهم اقتضای عـدم مهم را از ناحیه فعل اهم دارد و این دو عـدم مهم دو حصه متباین از عدم مهم است که یکی از دو امر آن را می طلبـد و دیگری آن را منع می کنـد و هیچگونه تنافی میان این دو محرکیت در کار نمی باشد زیرا که بر یک متعلق و یک مقتضی جمع نشده اند.

ادامه بحث قبل (۹۱/۱۱/۳۰)

Your browser does not support the audio tag.

بحث در بياناتی بود که با آنها امکان ترتب را اثبات و شبهات قائلين به امتناع را دفع می کرديم.

بيان اول: که بيان طوليت محرکيتين بود که رافع اشکال تطارد ميان دو امر به اهم و مهم ـ حتی در فرض ترک اهم ـ می باشد به نحوی که گذشت و دو اشکال بر آن بيان شد و هر دو به تفصيل جواب داده شد.

بيان دوم: که رفع مطارده به لحاظ مقتضی ـ بالفتح ـ است يعنی اين دو امر گرچه در يک زمان هر دو فعلی می شوند يعنی در زمان ترک اهم و قبل از حصول عجز از اهم ولی محرکيت اين دو امر به متعلق و مقتضی است و لذا ميان آنها مطارده نيست زيرا که مقتضی ها دو تا است و محرکيت ها هر دو در يک مصب جمع نمی شوند چون امر به اهم اقتضاء دارد فعل اهم و ترک مهم را که به جهت فعل اهم انجام می گيرد يعنی ترک مهمی که موصل و مقرون به اهم باشد نه بيشتر از آن يعنی اقتضای ترک مهم را که موصل و مقرون به اهم نيست، ندارد و ترک مهمی را می خواهد که موصل به اهم باشد است و امر به مهم اقتضای عدم اين حصه از ترک مهم را ندارد بلکه اقتضا دارد که مهم را علی تقدير ترک اهم ترک نکند يعنی ترک مهمی را که مقرون به ترک اهم است را نفی می کند.

پس ترک مهمی را که اهم می گويد بايد شکل بگيرد، حصه ای از ترک مهم است که موصل است به اهم و ترک مهمی را که امر به مهم می گويد نبايد شکل بگيرد، ترک مهم غير موصل به اهم است و اين ها دو حصه از ترک مهم و دو چيز هستند که مباين با هم بوده و طلب يکی و منع از ديگری هيچ گونه منافات با هم ندارند همانند وجوب مقدمه موصله حرمه غير موصله و اين حاصل بيان دوم بود .

ص: ۲۷۱

نکته اساسی آن اين است که اقتضای امر به احد ضدين محرکيت نسبت به ترک ضد ديگر را مطلق نيست بلکه به اندازه فعل آن ضد و استلزام آن با ترک ديگری است يعنی به اندازه ترک ضد ديگر که موصل يا مقرون به آن ضد مامور به می باشد نه بيشتر پس تطابق و اجتماع دو محرکيت متضاد با هم در يک شیء شکل نگرفت تا ميان دو امر مطارده باشد و روح مقصود مرحوم ميرزا(رحمه الله) از مقدمه چهارم هم اين بوده است.

اشکال: بر اين بيان اشکالی وارد است که شهيد صدر(رحمه الله) با توجه به آن تعدد مقتضی ـ بالفتح ـ را قبول نکرده است و تنها بيان اول يعنی طوليت مقتضيين ـ بالکسر ـ را قبول کرده است حاصل اشکال اين است که امر به اهم چون مطلق است پس ترک مهم که مقرون و موصل به فعل اهم است را مطلقا می طلبد و فرض بر اين است که امر به مهم هم در زمان ترک اهم فعلی می شود و مقتضای امر مهم فعل مهم است و فعل مهم در اين حال با ترک آن ـ حتی حصه ای از آن ـ تضاد دارد و تطارد شکل می گيرد چون که دو مقتضی ـ بالفتح ـ باهم تضاد دارند و قابل جمع نمی باشند پس بايد مکلف در زمان فعليت امر به مهم ترک آن ـ ولو ترک موصل به اهم را ـ انجام دهد مطلقا و از آن طرف چون امر به مهم هم فعلی شده

است فعـل مهم نیز مطلوب است و فعل مهم و ترک آن ـ حتی حصه خاصـی از ترک ـ با هم تضاد دارنـد و مطارده به لحاظ مقتضـی ـ بالفتـح ـ بـاقی می مانـد و این بیـان تمام نمی شود مگر به بیان اول رجوع شود که طولیت اقتضایین و عـدم اجتماع آنها می باشد.

جواب اشکال: ممکن است این اشکال را اینگونه پاسخ داد که امر به مهم در حقیقت امر به تحقق مهم علی کل تقدیر نیست بلکه مشروط به ترک اهم است ولذا اقتضای تحقق شرطش را ـ که ترک اهم است ـ ندارد چون که در فرض اهم وجوب ندارد و همین نکته سبب می شود که اقتضای عدم ترک مهم که موصل و مقرون به اهم باشد را نیز نداشته باشد زیرا همیشه آن حصه از ترک در فرض عدم وجود امر به مهم و عدم فعلیت آن است پس میان حصه خاصه از ترک مهم و فعل مهم تضاد هست ولی تطارد میان آنها نیست چون امر به مهم هر چند که متعلق به فعل مهم است ولی اقتضای نفی این حصه خاصه از ترک مهم که مقرون است به ترک فعل را ندارد چون که همیشه این حصه توام با عدم فعلیت امر به مهم است و از طرف دیگر امر به اهم نیز همین طور است یعنی امر به اهم اقتضا می کند حصه ای از ترک مهم را که موصل است به اهم نه ترک فعل مهمی که علی فرض ترک اهم موجود می شود و مقتضای امر به مهم می باشد.

نقد جواب : ولیکن این پاسخ تمام نیست زیراکه امر به اهم چون که مطلق است پس اقتضای ترک مهم مقرون به اهم را مطلقا دارد حتی در فرض ترک اهم، و ترک مهم مقرون به اهم ـ حتی در فرض ترک اهم ـ با امر به مهم تضاد و تنافی دارد .

جواب دقیق : پاسخ دقیق این اشکال این است که امر به اهم هر چند که مطلق است و اقتضای فعل اهم و ترک مهم ملازم با اهم را داراست و این با امر به مهم حتی مشروط و علی تقدیر ترک اهم تضاد دارد لیکن مقدار محرکیت امر به مهم از آنجا که مشروط به ترک اهم است مقدار به اندازه جلوگیری از تحقق ترک هر دو ضد است هر چند به شکل امر به مهم علی تقدیر ترک اهم یا نهی از ترک مهم علی تقدیر ترک اهم جعل شده باشد، یعنی در حقیقت مقدار محرکیت امر ترتبی همان مقدار محرکیت منع از ترک هر دو ضد می باشد نه بیشتر و یا به تعبیر دیگر سد باب عدم مهم از غیر ناحیه فعل اهم است و میان این مقتضی با مقتضای امر به اهم که مطلق است تنافی و تضادی نیست زیرا که مولی می تواند امر به فعل اهم و ترک مهم کند و از ترک هر دو هم نهی کند و این را قائلین به امتناع ترتب هم قبول دارند که مولی می تواند به اهم امر کند و ترک هر دو را با هم حرام کند و این بدان معناست که متعلق امر به مهم هر چند مضاد با لازم متعلق امر به اهم است ـ که ترک مهم مقید به فعل اهم است که مطلق است ـ لیکن به لحاظ محرکیت دو امر آنچه که متعلق و مقتضای محرکیت امر به مهم است بیش از منع از ترک هر دو ضد یا مجموع الترکین نیست که این مقتضا را امر اهم نفی نمی کند و عدم آن مقتضای محرکیت امر به اهم که مطلق است نیست بنابر این به لحاظ محرکیت مقتضا یکی نیست.

حاصل اینکه امر به اهم از نظر محرکیت اقتضای هدم مهم از ناحیه فعل اهم را دارد که موصل به اهم است و این حصه از ترک و هدم مهم را امر به مهم از نظر محرکیت اقتضای عدمش را ندارد بلکه اقتضای عدم ترک و هدم مهم را از ناحیه سایر جهات ـ غیر از فعل اهم ـ دارد یعنی سد باب عدم مهم از غیر ناحیه فعل اهم و این محرکیت امر به مهم بیش از محرکیت نهی از مجموع الترکین یا نهی از ترک مهم علی تقدیر ترک اهم نمی باشد و روشن است که میان تحریم ترک هر دو ضد یا تحریم ترک مهم علی تقدیر ترک اهم با امر به اهم که لازمه اش ترک مهم مقرون به فعل اهم است هیچگونه تطاردی نیست چون که متعلق محرکیت امر به مهم این است که هر دو ترک نشوند و متعلق محرکیت امر به اهم آن است که فعل اهم ترک نشود و این دو با هم هیچگونه تضاد و تنافی ندارند ولذا قائلین به ترتب امکان امر به اهم و نهی از ترک هر دو را ممکن می دانند لیکن آن را خلاف ظاهر امر به ضد مهم می دانند.

حال اگر مقدار محرکیت امر به ضد که مشروط به ترک اهم است به اندازه همان محرکیت نهی از ترک هر دو ضد یا ترک ضد مهم علی تقدیر ترک اهم باشد که همان عدم ترک هر دو در فرض ترک اهم است پس میان دو امر مذکور مطارده ای نخواهد بود زیرا که مطارده و منافات به لحاظ مقدار محرکیتهای دو امر است که اگر با هم تنافی نداشته باشند میان امر ترتبی به ضد مهم و امر مطلق به اهم نیز تنافی نخواهد بود هر چند متعلق امر به مهم بر حسب ظاهر دلیل فعل مهم باشد نه سد باب عدم آن زیرا که قبلاً گفته شد به لحاظ مبادی و متعلق دو امر، بین آنها تنافی نیست بلکه تنافی به لحاظ منتهی و محرکیت دو امر است که منتها و مقتضای محرکیت امر به مهم عدم ترک دو ضد است که منافاتی با مقتضای امر مطلق به فعل اهم و ترک مهم موصل و مقرون به اهم ندارد پس این اشکال هم مرتفع است و مقتضای دو امر از نظر محرکیت دو چیز است که با هم تنافی ندارند و این همان تعدد مقتضای دو امر در محرکیت است .

ص: ۲۷۴

بیان سوم: در این بیان می خواهیم مقدمه پنجم مرحوم میرزا(رحمه الله) را احیا کنیم ایشان فرمودند امر به ضدین به نحو ترتب مقتضی طلب جمع بین ضدین نیست چون اگر بر فرض محال هر دو انجام گیرد مهم، واجب واقع نمی شود چون با وجود اهم امرش فعلی نیست.

اشکال: بر این بیان اشکال شده که این برهان نیست و تنها می تواند منبه باشد لیکن می شود این مطلب را برهانی کرد به این که اساساً چرا امر به ضدین محال بوده و بینشان تنافی بالعرض است؟ تنافی به این جهت است که مکلف باید هر دو ضد را انجام دهد و چون غیر مقدور است قهراً امر به ضدین اِلجاء به ترک احدهما است و تکالیف برای این است که مکلف بتواند آنها را امتثال کند و انجام دهد یعنی برای بعث و تحریک است و جائی که انبعاث غیر مقدور است معنی ندارد که مولا هم به آن امر کند پس نکته امتناع بالعرض عدم امکان امتثال و الجای به ترک آن است پس هر جا که دو امر مولا به گونه ای باشد که اگر مکلف بخواهد امتثال کند به الجا نمی افتد و در طول امتثال هیچ یک از دو امر مخالفت نمی شود در آن جا دیگر جعل آن دو امر ممکن است و اشکال ندارد چون نکته امتناع را ندارد و چون امر ترتبی به ترک اهم قید خورده است هر چند در این تقدیر هر دو امر فعلی شوند ولی این شرط را دارند چون امر به مهم حتی بعد از فعلیت، مشروط به عدم اهم است و امر مشروط از مشروطیت خارج نمی شود یعنی با امتثال اهم اصل امر به مهم رفع می شود پس هیچ گاه مکلف، در طول خواستن امتثال اوامر مولی مکلف مجبور و ملجا به مخالفت یکی از دو أمر نمی شود و الجاء به غیر مقدور نخواهد بود مگر به اختیار خود مکلف که بخواهد یکی یا هر دو امر را مخالفت کند.

روح مطلب مرحوم میرزا(رحمه الله) در مقدمه پنجم این مطلب است که در شرط مقدوریت در اوامر و خطابات شارع بیش از این اخذ نشده است چه مدرک آن حکم عقل به قبح الجاء در غیر مقدور باشد و چه مدرک آن نکته استظهاری مرحوم میرزا(رحمه الله) یا ادله شرعی شرطیت قدرت باشد زیرا نه عقل به بیش از این حکم می کند و نه نکته استظهاری مرحوم میرزا(رحمه الله)بیش از این می گوید که اگر خواستی امتثال کنی ملجأ به مخالفت نشوی و ادله شرطیت قدرت در تکالیف شرعی نیز ارشاد به همان مطلب است نه بیشتر و این مطلب تنها در امر ترتبی صادق است نه در امر به هر دو ضد مطلقا یا مشروط به شرایط دیگر غیر از ترک ضد دیگر زیرا در سایر موارد بعد از فعلی شدن دو امر امتثال هیچ یک رافع الجاء به مخالفت امر دیگر نمی شود و این بیان بسیار روشن و واضح است و همین مقصود از عدم الجاء امر ترتبی به غیر مقدور به جمع بین ضدین است.

بیان چهارم: این بیان را شهید صدر(رحمه الله) مطرح می کند و دو مقدمه دارد دارد.

مقدمه اول: این است که اگر مولا بخواهد به جای امر ترتبی دو امر مطلق کند یکی امر تخییری به احد الضدین و دیگری امر تعیینی به ضد اهم قائلین به امتناع هم گفته اند اشکالی ندارد یعنی مثلاً جامع بین تطهیر مسجد و نماز، واجب تخییری باشد و نماز هم بالخصوص امر تعیینی داشته باشد و این دو امر مطلق نه در مبادی و نه در منتهی هیچ گونه تنافی با هم ندارند و هم جامع واجب می باشد و هم یک فردش وجوب تعیینی دارد اما در مبادی مشکلی ندارند چون که جامع غیر از فرد است و اما در منتهی تنافی ندارند چون که در محرکیت و امتثال دوامر هیچگونه مطارده ای نیست و هر دو قابل امتثال و یا عصیان می باشند و مقدور می باشند و اگر مکلف واجب تعیینی را انجام دهد هر دو را امتثال کرده است و اگر امر تعیینی را عصیان کند می تواند امر تخییری یعنی جامع را در فرد دیگر جامع امتثال کند و می تواند هر دو را ترک کند و عصیان کند مثلاً اگر مکلف در ضدینی مثل ازاله نجاست و نماز نذر کرده نمازش را در مسجد بخواند این ضد واجب تعیینی می شود و شارع هم گفته یا نماز بخوان یا ازاله چون که مثلاً متساویین هستند در این جا بین این دو امر هیچ تضادی نیست و امر ترتبی هم نیست بلکه دو امر مطلق است.

مقـدمه دوم: این است که امر ترتبی به مهم هر چنـد امر تعیینی است ولی چون که مشـروط است محرکیتش به اندازه محرکیت امر تخییری بـه جـامع بیـن ضـدین اسـت که بـا امر تعیینی به اهم هیـچ مطـارده ای نـدارد زیرا که محرکیت امر مشـروط به فعل اختیـاری ـ مثل ترک اهم ـ به انـدازه جامع بین ترک شـرط یا فعل مشـروط است یعنی بایـد مکلف یا شـرط را که ترک اهم است انجام ندهـد یعنی فعل اهم را انجام بدهد یا مهم را انجام دهد که این همان محرکیت امر به جامع احد الضدین است پس محرکیت امر تعیینی به مهم بیش از محرکیت امر به جـامع نیست پس تنـافی بین محرکیت امر مطلـق به اهم و امر ترتـبی به مهم در کار نیست.

شهیـد صـدر(رحمه الله) از راه دیگری وارد شـده است زیرا که ایشـان در بحث واجب مشـروط قبول کردنـد که در عـالم روح حکم که عـالم اراده است، اراده مشـروط معقول نیست بلکه اراده فعلی است و متعلقش جـامع بین عـدم شـرط یا فعل مشـروط است پس روح امر ترتبی، اراده و امر به جـامع است که اگر این مبنـا را قبول کردیم امر مشـروط در عالم مبادی روح حکم هم می شود امر به جـامع ودر حقیقت مولاـ دو اراده مطلق دارد یـک اراده تعیینی به اهم و یـک اراده تخییری به احـدهما ولی اگر این را هم قبول نکردیم و اراده مشـروطه را قبول کردیـم بـاز هم این بیـان ـ به تقریبی که مـا گفتیم ـ تمام است چون درسـت است که امر و اراده مهم مشـروط است ولی محرکیتش بیش از انجام جامع احـد الضدین نیست و چون که تضاد در امر ضدین به لحـاظ مبادی نیست و بالعرض و به جهت تنافی در محرکیت آنها است پس اگر محرکیت امر ترتبی بیش از محرکیت امر به جامع نباشـد که یا شـرط را انجام ندهد یعنی اهم را بیاورد یا مهم را انجام بدهد دیگر تنافی و تطارد میان دو امر مطلق و ترتبی در کار نخواهد بود.

این بیـان نیز صـحیح و تمـام است و این بیانـات چهارگانه بیانات برهانی و علمی است و اضافه بر این ها بیان وجـدانی نیز تمام است که وجـدان انسان می گویـد هرگاه مولا در هر دو ضـد غرض داشـته باشـد و بخواهـد مکلف کار اهم را انجام دهد نمی خواهـد اگر آن را ترک کرد مهم را هم ترک کنـد ولهـذا به مهم ــ علی تقـدیر ترک اهم ــ امر می کند تا هر دو غرض را از دست ندهـد و وجـداناً لازم نیست که یک امر به جامع تخییری نماید و یک امر هم به فرد تعیینی بلکه می تواند دو امر مطلق و ترتبی به هر دو ضد کند و این هر دو از نظر امکان وجداناً علی حدّ واحد است.

جهت نهم (۹۱/۱۲/۰۱)

Your browser does not support the audio tag.

جهت نهم:

بررسی دو اشکال بر امکان ترتب:

این جهت در بررسـی دو اشـکال مهم غیر از اشـکال اصلی گذشته بر امکان ترتب است که یکی اشکال ثبوتی است و دیگری اثباتی و این دو اشکال مورد توجه خاص قائلین به امتناع ترتب قرار گرفته است.

اشـکال اول: ثبـوتی: ایـن اشـکال را مرحـوم آخونـد(رحمـه الله)مطرح کرده اسـت و فرمـوده اسـت کـه ایـن اشـکال را میرزای شیرازی(رحمه الله)وارد کرده و ایشان جواب درستی نـداده و یک نحوه تردیـد پیـدا کردند و اشـکال این است که اگر قائل به امکان ترتب شویم لازمه اش این است که اگر مکلف هر دو ضد واجب را ترک کرد، دو عقاب شود چون هر دو امر فعلی می شونـد و مکلف دو امر فعلی را عصیان و مخالفت کرده است و هر عصـیانی هم عقاب دارد پس بایـد دو عقاب شود با این که این شـخص قـدرت بر بیش از یکی از این ها را نداشـته و این بـدان معناست که یکی از این عقاب ها عقاب بر فعل غیر مقدور است که عقلاً قبیح است .

ص: ۲۷۸

ایشـان می گویـد وقـتی ایـن اشـکال را بر مرحـوم میرزا(رحمـه الله) وارد کردیـم تـأملی نمودنـد و پاسـخ ندادنـد البتـه میرزای نائینی(رحمه الله) هم این اشـکال را نقل می کننـد و جواب می دهند که یک جواب نقضـی است و جواب دیگر حلی که روح جوابشان درست است ولی تعبیرات تقریرات ایشان نیازمند تعدیل است.

جواب اول (نقضـی): ایشـان نقض کرده انـد و گفته انـد این تنهـا در باب ترتب نیست بلکه در واجب کفائی نیز هست که اگر فعلی واجب کفـائی بود و آن واجب، قابـل تکرار نبود ــ مثـل دفن میت که بـار دوم نمی شود یا قتل سابّ النبی(صـلی الله علیه وآله) ــ حال اگر هیـچ کس دفن نکرد و همه مخالفت کرده انـد شـما هم قبول داریـد که همه معاقب هسـتند با این که صدور فعل واحـد از همه مکلفین به نحو تعـدد مقـدور نیست پس چگونه همه بر تروکی نسبت به فعلی که صـدورش از همه مقـدور نیست عقاب می شوند و هر جوابی آنجا دادید این جا هم بدهید.

نقد جواب: این نقض شبیه محل بحث نیست زیرا که در مورد این نقض قدرت متعدد است و فعل واحد و عکس بحث ما است که قدرت در آن واحد است و فعل متعدد، یعنی در واجب کفائی چون یک فعل است که همه به آن مکلف هستند همه قدرت دارند تا وقتی که یکی زودتر انجام دهد و موضوع مرتفع شود یعنی با سبق دیگری _ که رفع موضوع می کند _ بقاء قدرت مرتفع می شود که اگر موضوع را رفع نکرد موضوع و قدرت بر آن، برای همه فعلی است زیرا قدرت عرضی است که قائم است به شخص قادر و قادرین اشخاص حقیقی هستند نه جامع و صرف الوجود مکلف که معقول نیست تکلیف بر صرف الوجود باشد و نه یکی دون دیگری که ترجیح بلا مرجح است.

ص: ۲۷۹

پس تا وقتی که موضوع باقی است همه اشخاص دارای قدرت هستند بر خلاف ما نحن فیه که مکلف، قادر است بر یکی از دو ضد نه هر دو، پس مورد نقض با این جا تفاوت دارد در اینجا دو فعل است و ضیق در قدرت است و تعدد در فعل و می خواهد بر هر دو فعل عقاب شود با این که هر دو فعل مقدور او نبوده است و احدالعقابین بر غیر مقدور می شود ولی در مورد نقض این گونه نیست و عقاب بر یک فعل است که همه بر عدم ترک آن قادر بودند و ترک کردند پس هر یک موضوع عقاب مستقلی است و عقاب بر ترکی است که همه مکلفین مقدور به عدم آن بودند بلکه می توان گفت چون که یک فعل بر همه واجب کفائی است پس یک عقاب هم دارد و بر همه توزیع می شود و عقاب هم واحد است بر خلاف ما نحن فیه که عقاب بر دو فعل و متعدد است با اینکه یکی از آن دو بیشتر مقدور نیست.

کلام شهید صدر(رحمه الله): ایشان می فرماید نقض بهتری هست و آن نقض به دو واجب در دو زمان که مکلف قادر نیست بر هر دو و اگر یکی را انجام داد زمان بعد دیگری مقدور نیست اما اگر در زمان واجب اول عصیان کرد دومی مقدور می شود مثلاً اگر امروز زیارت کند دیگر نمی تواند فردا زیارت کند چون مثلاً پول زیارت ندارد حال در این صورت یقیناً بر این فرد واجب است در زمان اول زیارت کند ـ اگر زیارت به نذر یا غیره بر او واجب باشد در هر دو زمان ـ و اگر زیارت نکرد در زمان دوم چون قادر است واجب است زیارت کند در چنین موردی یقیناً امر اول در زمان اول فعلی می شود زیرا مکلف قادر است و تکلیف به غیر مقدور نیست حال اگر عصیان کرد یعنی در زمان اول که قدرت داشت زیارت نکرد و عصیان شد امر دوم در زمان دوم فعلی می شود چون قادر است و امر به زیارت در زمان دوم تکلیف به غیر مقدور نیست و با امر اول هم تزاحمی ندارد چون که آن امر ساقط شده است و مربوط به زمان سابق بوده است پس در فعلیت این دو امر در دو زمان در صورت عصیان در زمان اول، شکی نیست و محذور ترتب را ندارد زیرا دو امر در یک زمان فعلی نمی شوند تا طلب ضدین پیش آید ولی محذور تعدد عقاب و دو عقاب بر ترک دو فعلی که فقط یکی از آنها مقدور است در اینجا نیز جاری است.

جواب حلی: جواب عمـده مرحوم میرزا(رحمه الله) همین جواب حلی است که ایشان دو تعبیر دارند ۱) تعبیر اول این که میزان در صـحت عقـاب مقـدوریت فی نفسه فعـل و ترک مـاموربه است و هر کـدام از دو امر فعل و ترکش و امتثال و عصـیانش فی نفسه مقدور بوده است و هر کدام می توانست انجام نگیرد و این از برای تعدد عقاب کافی است و لازم نیست امتثال یا عصیان هر أمری به لحاظ امر دیگر هم مقدورباشد.

نقد جواب: این پاسخ فنی نیست و بر آن نقض وارد می شود که اگر مولا به ضدین امر کرد ولو به نحو قضـیه خارجیه با غفلت از این که ضدین هسـتند به تصور این که ضدین نمی باشـند در اینجا عصـیان و امتثال هر کدام از دو امر فی نفسه مقدور است آیا این جا می شود به تعدد عقاب قائل شد؟ قطعاً نه.

۲) تعبیر دوم: این تعبیر دوم صـحیح است ایشـان می فرماینـد میزان در صـحت عقاب مقـدوریت فعل و ترک نیست بلکه میزان مقـدوریت رفع و عدم معصـیت می باشد و هر امری که مکلف بتواند معصـیتش را رفع کند یا به امتثال آن و یا به رفع موضوع آن که فعلی نشود در این صورت اگر مخالفت کنـد و رفع نکرد چنین مخالفتی عصـیان مقـدور است و عقاب دارد و در موارد ترتب نیز هر دو معصـیت شـکل گرفته زیرا مکلف قـادر بر رفع آنها بوده است و یکی را می توانست با امتثال مخالفت نکنـد و دیگری را با رفع موضوع رفع کند و آن در صورتی بود که امر اهم را انجام می داد و یا اگر متساویین بودند هر کدام را امتثال می کرد موضوع دیگری مرتفع می شد پس هر وقت مکلف بتواند از افتادن در معصـیت امر، خود را نجات دهد و نجات ندهد این معصـیت اختیـاری بوده و عقـاب دارد و در دو امر ترتبی یـا یک امر مطلق و امر دیگری ترتبی به ضـدین این چنین است بر خلاف امر به ضدین به صورت مطلق که مکلف نمی تواند مخالفت هر دو را رفع کند پس میزان صحت عقاب در نزد عقل در موارد ترتب نسبت به هر دو امر مخـالفت شـده، محفوظ است و تعـدد عقـاب به جهت تعـدد معصـیت های مقـدور و اختیاری مکلف است و عقاب بر دو معصـیت مقدور است نه بر دو فعل یا دو ترک تا گفته شود یکی از دو فعل بیشتر مقدور نمی باشد و به تعبیر ایشـان مکلف با ترک هر دو ضـد جمع بین معصـیتین کرده با این که می توانسـته هیـچ کـدام را معصـیت و مخالفت نکند و این دو مخالفت اختیاری است چون می توانسته هیچ کدام انجام نگیرد پس عقاب بر دو معصیت اختیاری است.

این حرف فنی و درستی است ولی باز هم یک تعدیلی می خواهد که آن تعدیل شبهه و تردد میرزای شیرازی(رحمه الله)را هم حل می کند زیرا این که عقاب بر معصیت اختیاری است و ترک و فعل هر دو معصیت در موارد ترتب مقدور است، صحیح است ولی این مقدار از برای تعدد عقاب کافی نیست چون که عقاب بر مجرد مخالفت یک امر بماهو امر و با قطع نظر از روح و ملاـکش صحیح نیست بلکه آنچه از نظر عقل استحقاق عقاب می آورد مخالفت با روح امر است یعنی عصیان امر مولی به نحوی که غرض مولی هم تفویت شود اما اگر احدالغرضین بر مولی علی کل حال تفویت می شود و مکلف نمی تواند جلو آن را بگیرد و فقط می تواند یک غرض مولی را حفظ کند نه بیشتر و آن را هم حفظ نکرد و عصیان کرد عقلاً بیش از یک عقاب استحقاق ندارد هر چند به لحاظ عالم امر، دو امر را مخالفت و عصیان کرده است بر خلاف جائی که در عصیان دو امر، دو غرض را بر مولی تفویت کرده باشد و دو ضرر به مولی زده است که اگر امتثال می کرد هیچ ضرری به مولی نمی خورد و یا هیچ مصلحتی از مولی تفویت نمی شد و این مطلب هم وجدانی است وهم می توان شاهد بر آن ذکر کرد.

اما وجدانی است زیرا که در مورد ترتب اگر ترک اهم ــ که شرط امر به مهم است ــ در اتصاف فعل مهم به ملاک دخیل باشد یعنی مثلاً کسی که در مسجد نماز بخواند دیگر تطهیر مسجد از برای او مصلحتی در بر ندارد و اصل ملاکش رفع می شود در این صورت ترک هر دو مستوجب تفویت دو ملاک و ورود دو ضرر بر مولی می شود که مکلف می توانست هر دو را مانع شود پس دو معصیتی را که هریک تفویت ملاک مستقل یا ایجاد ضرر مستقل بر مولی داشته است انجام داده است و لهذا استحقاق دو عقاب را دارد و اما اگر فعل ضد اهم یا مساوی رافع ملاک مهم نباشد بلکه از باب عدم امکان جمع بین هر دو امر مهم مشروط به ترک دیگری شده است یعنی ترک ضد دیگر دخیل در استیفای ملاک و غرض از واجب ترتبی است نه دخیل در اتصاف به ملاک داشتن; در اینجا هر چند مولی دو امر می کند به نحو ترتب یا یکی را مطلق و یکی ترتبی می کند تا ملاک دیگر را علی تقدیر تفویت ملاک اول حفظ کند و مکلف بتواند آن را تحصیل نماید لیکن این، تنها مصحح خطاب ترتبی است و مصحح دو عقاب در فرض ترک هر دو نیست زیرا که مکلف نمی توانسته بیش از یک مصلحتی را برای مولی تحصیل کند و یا بیش از یک ضرر را بر مولی مانع شود و تفویت و وقوع ضرر دیگر علی کل حال حاصل می شده است و مربوط به اختیار مکلف نمی باشد پس یک عقاب بیشتر ندارد مانند نجات احدالغریقین که هر دو مسلمان باشند و حفظ حیاتشان واجب است ولی مکلف در یک زمان بر هر دو قادر نیست و دو امر ترتبی به نجات هریک در صورت ترک نجات دیگری دارد یا اگر یکی از دو نفر مومن بود امر به نجات او مطلق و اهم خواهد بود و امر به حفظ دیگری که فقط مسلمان است ولی مومن نیست به نحو ترتبی و مشروط به ترک نجات مومن می شود که در این موارد غرض و ملاک در هر دو ضد فعلی است و در صورت تساوی آنها یکی از آن دو غرض علی کل حال بر مولی تفویت می شود و در صورت اهم بودن یکی، دیگری که ملاکش اقل است به آن مقدار علی کل حال بر مولی تفویت می شود لهذا عقاب بر آن مقدار که قهراً تفویت می شود صحیح نمی باشد و مکلف در صورت ترک هر دو هر چند دو عصیان اختیاری کرده است و دو امر فعلی را مخالفت کرده است که می توانسته هر دو را مخالفت نکند ــ یکی را به امتثال و دیگری را به رفع موضوع ــ ولیکن در عین حال مستحق بیش از یک عقاب نیست زیرا به لحاظ روح حکم که ملاـک و غرض مولی است یک تفویت بیشتر اختیاری مکلف نبوده است و شاید همین مطلب در ذهن مرحوم میرزای شیرازی (رحمه الله) بوده است.

شاهـد بر این نقض موردی است که افعال متضاد، متعـدد می باشـند مثلاً ده مومن یا مسـلمان در حال غرق شدن در یک زمان باشـند و مکلف نمی توانـد در آن زمان بیش از یک نفر را نجات دهـد حال اگر عصـیان کرده و هیـچ یک را نجات ندهد آیا عقاب بر معصیت های عـدم حفظ حیات ده نفر را خواهد داشت یا مانند ترک در مورد دو نفر بلکه یک نفر است که بیش از یک عقاب اسـتحقاق نـدارد قطعاً چنین است که بیش از یک عقاب اسـتحقاق ندارد هر چند با ترک نجات همه أوامر ترتبی به عدد آنها هم فعلی بشود .

بنابراین مشـکلی نیست که امر ترتبی که به جهت محرکیت مکلفی که نمی خواهـد ضـد اهم یا ضد مساوی دیگر را عمل کند قرار داده می شـود، صـحیح باشـد ولیکن در صورت ترک هر دو و تحقق مخـالفت هر دو امر فعلی شـده بیش از یـک عقوبت صحیح نباشد در جائی که ترک اهم یا مساوی در اتصاف دیگری به ملاک دخیل نباشد.

بـدین ترتیب ملاحظه می شود که میزان و معیار صـحت عقاب غیر از میزان و معیار صـحت امر ترتبی است و صـحت امر ترتبی همه جا مستلزم تعدد عقاب نمی باشد هر چند موجب تعدد امر می باشد و از برای محرکیت به سوی غرض موجود در آن ضد دیگر لازم باشد.

بررسی اشکال ثبوتی (۹۱/۱۲/۰۵)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در جهت نهم بـود و عرض کردیم دو تـا اشـکال مهم ایراد شـده است که اشـکال اول ثبـوتی بود که گـذشت که لازمه ترتـب، در جـایی کـه مکلـف هر دو را ترک کنـد تعـدد عقـاب است زیرا که هر دو فعلی می شونـد بـا اینکه واقعـا مکلـف بر ارتکاب هر دو قادر نبوده است پس یکی از دو عقاب بر امر غیر ختیاری است.

ص: ۲۸۳

پاسـخ داده شـد که این جا عقاب بر دو عصـیان است نه بر فعل و ترک دو ضـد و عصـیانها و دو مخالفت های عصـیانی هر دو اختیـاری است زیرا مکلف می توانـد هر دو را انجـام ندهـد یکی را به امتثـال و دیگری را بـا رفع موضوع ولی در عین حال دو عقاب در همه جا ثابت نمی شود یعنی در جایی که ترک اهم شرط استیفا ملاک مهم باشد _ نه شرط اتصاف عقاب متعدد _ یعنی ملاک مهم علی کل حال فعلی است مانند مثال های حفظ نفس محترمه که ملاکشان فعلی است و ترک هریک قید شده است به جهت این که قـدرت بر همه نیست نه اینکه ملاـک همه فعلی نیست و در این موارد چونکه حفـظ بیش از یک ملاک مقدور نیست فوت ملاکهای دیگر قهری بوده و مربوط به مکلف نیست لهذا بیش از یک عقاب ثابت نمی شود.

امـا اگر ترک اهم شـرط اتصـاف مهم به ملاـک باشـد ترک هر دو عقـاب دارد زیرا هم دو عصـیان امر است و هم تفـویت دو غرض مولی شـده است و این بـدان معنـاست که عقل، به تعـدد عقاب به جهت مخالفت تکلیف بما هو تکلیف و جعل و انشاء حکم نمی کنـد بلکه به عقاب بر عصـیانی که تفویت غرضـی بر مولی هم باشـد حکم می کنـد و شاید همین مطلب منشأ تردد مرحوم میرزای شـیرازی(رحمه الله)در مقابل نقض مرحوم آخونـد خراسانی(رحمه الله) شده است که مخالفت و عصـیان امر بما

هو انشاء برای تعـدد عقاب کافی نیست و عصـیان که مسـتلزم اضـرار و یا تفویت غرض مولی باشد موجب عقاب است پس در جایی که احد الضـررین بر مولی قهری است و علی کل حال واقع می شود و ربطی به مکلف ندارد هر چند مکلف می توانسته مخالفت امر را رفع کند عقل حکم به عقاب بر این چنین عصـیانی نمی کند اگر چه امر به آن صـحیح است به جهت محرکیت نسبت به کسی که نمی خواهد اهم و یا ضد دیگر را انجام دهد .

و از نظر اثبات جایی که احراز بشود که ملاک در ضد مهم و یا ضد دیگر علی کل حال فعلی است _ مثل حفظ نفس محترمه _ و شرط ترک اهم یا ضد دیگر در امر ترتبی از باب شرط استیفا است، در این جاها قطعا تعدد عقاب در کار نیست هر چند تعدد مخالفت امر هست.

ممکن است کسی بگوید پس چرا دو امر فعلی شده است که جواب این است که مصحح امر محرکیت است و امر ترتبی نسبت به کسی که می خواهد ضد دیگر یا اهم را انجام دهد محرک خواهد بود و مانع از عقاب در صورت تساوی و یا کل عقاب بر ترک اهم در صورت اهم بودن می شود یعنی فقط بر مقدار تفاوت ملاک اهم از مهم عقاب می شود بنابراین بایستی امر بکند چون مصحح و مقصود از امر، محرکیت است ولی تعدد عقاب در فرض ترک هر دو در کار نیست پس جایی که فعلیت هر دو ملاک احراز شود نتیجه همین است و جایی که احراز کنیم دخالت شرط را _ ترک اهم _ در اتصاف مهم به ملاک جزما تعدد عقاب دارد چونکه دو تا ضرر به مولی زده است _ هم ضرر ترک اهم و هم ضرر ترک مهم _ و می توانسته کاری کند که هیچ کدام انجام نگیرد یکی را به امتثال و دیگری را به رفع موضوع، پس دو تا تفویت صورت گرفته است که عدم هر دو برای مکلف مقدور بوده است پس جزما دو عقاب دارد مثل مواردی که دو فعل حرام را انجام می دهد یا دو فعل واجبی را ترک می کند و در جایی که شک کنیم و ندانیم که ترک اهم در اتصاف مهم به ملاک دخیل است یا شرط استیفاء است در اینجا صحیح این است که به تعدد عقاب قائل شویم ولی از باب تجری نه از باب عقاب بر معصیت ، چون هر دو خطاب فعلی شده اند و احتمال می دهیم که این خطابی که فعلی شده ترک اهم شرط در اتصاف به ملاکش باشد که تفویت دو ملاک بر مولی شده است یعنی دو امر را عصیان کرده که احتمال می داده دو ملاک از مولی تفویت شده باشد و این احتمال عقلاً منجز است زیرا که علم به اصل تکلیف دارد و مجرد احتمال عدم تفویت ملاک در مورد تکلیف واصل معذر نمی باشد این هم تتمه بحث در اشکال اول بود .

ص: ۲۸۵

اشکال دوم : اشکال اثباتی است و گفته شده است که مجرد امکان ترتب، دلیل بر وقوعش نمی شود زیرا که ظاهر دلیل امر وجوب مطلق ازاله و وجوب مطلق صلاه در وقت مضیق است و امر به دو ضد به نحو مطلق محال است ــ حتی نزد قائلین به ترتب ــ پس آنچه که ظاهر امر است نمی تواند به آن اخذ کرد چون ممتنع است و آنچه که ممکن است ــ که امر ترتبی باشد ــ خلاف ظاهر دلیل امر است چون دلیل امر به هریک از دو واجب متزاحم ظاهر در وجوب مطلق است و فرض براین است که غیر از دو امر، دلیل خاصی نداریم و روایتی بر امر ترتبی نیامده است پس ظاهر دلیل دو امر در موارد تزاحم با هم تعارض و تساقط می کند و دلیلی بر وجوب ترتبی مشروط هم نخواهیم داشت و این حاصل اشکال دوم است که در حقیقت اشکال فقهی است.

مرحوم میرزا(رحمه الله)این اشکال را پاسخ داده است و دو جواب ذکر کره است .

پاسخ اول : درست که ظاهر اولی امر به ازاله و امر به نماز وجوب مطلق است ولی این در حقیقت برگشتش به دو اطلاق در دلیل امر است یعنی امر به ازاله نسبت به ترک نماز یا فعل آن دو اطلاق دارد ۱) اطلاق امر به ازاله علی تقدیر فعل صلاه ۲) اطلاق امر به ازله علی تقدیر ترک صلاه چونکه امر به ازله به لحاظ شرط ترتب مطلق است و هر دو فرض را در بر می گیرد و همچنین است اطلاق امر به نماز نسبت به فعل و ترک ازاله و اطلاق اول از این دو اطلاق معلوم السقوط است چون که جمع بین ضدین و غیر مقدور است اما چرا اطلاق دوم در هر دو امر از برای فرض ترک دیگری ساقط باشد چون ترتب ممکن است یعنی در حقیقت وقتی که ثبوتاً امکان ترتب اثبات شود اطلاق دوم را از تعارض و تساقط نجات دادیم و باید این اطلاق را اخذ کنیم بنابراین همین امکان ثبوتی ترتب به درد مقام اثبات ما می خورد و دو اطلاق دو امر را در فرض ترک دیگری از تعارض و تساقط خارج می کند و حجت می شوند و این دو اطلاق بنابر امکان ترتب قابل ثبوت و قابل جعل می گردند و این همان نکته ای است که قائلین به ترتب گفته اند که امکان ترتب علی القاعده دلیل ثبوت آن است .

ص: ۲۸۶

البته ما بعـداً خواهیم گفت آن دو اطلاق اول هم از باب تعارض ساقط نمی شونـد بلکه اصـلاً اطلاق احد التکلیفین برای فرض فعـل دیگری وجود نـدارد زیرا که قیـد مقـدوریت که شـرط در تکلیف است مقیـد لـبّی متصـل به دلیـل هر امری است و بعـداً خواهیم گفت که در فرض اشـتغال مکلف به فعل ضـد دیگر که واجب مساوی یا اهم است قدرت را رفع می کند پس از باب تقیّد و عدم اصل اطلاق است نه تقیید و معلوم السقوط بودن به تعارض.

بنابراین اصل مطلب مرحوم میرزا(رحمه الله)صـحیح است که اگر ثبوتاً امکان ترتب درست باشـد اثباتاً هم علی القاعده است و نیازی به دلیل خاصـی نـدارد بلکه بعداً در بحث تزاحم خواهیم گفت که مرجحات تزاحم کلاً علی القاعده ثابت می شود و از برای اثبات آن ها به دلیل خاصی نیازی نداریم و با اطلاقات اوامر آنها را ثابت خواهیم کرد .

پاسـخ دوم: جواب دوم ایشـان این است که فرض کنیـد که ظهور دلیل دو امر چون که وجوب مطلق را ثابت می کنـد تعارض کرده و تساقـط می نمایـد و از راه دلیـل امر نتوانیم امر ترتبی را ثابت کنیم لیکن می توانیم از راه ملاک آن را ثابت کنیم یعنی از طریـق برهـان لمّی چون ملاـک دو تکلیف فعلی است ولی مولی نمی توانـد به هر دو امر کنـد نه به نحو ترتب چون خلاـف ظاهر دلیل است و نه به نحو مطلق چون که طلب ضـدین است و فعلیت دو ملاک امتناعی نـدارد پس می توانیم ثابت کنیم امر ترتبی به هر دو ثابت است یعنی اثباتاً می توانیم از راه ملاک به طور دلیل لمّی کشف کنیم که پس دوتا امر ترتبی با اهم و امر ترتبی به مهم ثابت است .

نقد پاسخ دوم: این پاسخ صحیح نیست زیرا که اولاً: مبنایش درست نیست چون مبنایش این است که بتوانیم پس از سقوط دو امر ملاک را احراز کنیم چون معمولاً در اوامر شرعی راهی برای احراز ملاک بجز از طریق دلیل امر نداریم که اگر امر ساقط شد کاشف از ملاک هم که مدلول التزامی امر است از حجیت ساقط می شود پس اشکال اول به مطلب دوم ایشان این است که مبتنی است بر امکان احراز ملاک پس از سقوط امر واین مبتنی است یا بر مبنای اطلاق ماده و یا عدم تبعیت مدلول التزامی از مطابقی در حجیت که قبلاً هر دو مبنا رد شد.

ثانیاً: فرضاً اگر ملاک را هم احراز کردیم دیگر امکان ترتب را لازم نداریم و بحث ترتب لغو می شود چون قائلین به امتناع ترتب هم می توانند در این جا دو امر ثابت کنند و دلیل لمی اقتضا امر ترتبی بالخصوص را ندارد چون دو امر مولی می تواند به یکی از دو شکل دیگر غیر از ترتب هم باشد ۱) اینکه امر واحدی به احدهما تخییراً کند اگر متساویین بودند و اگر یکی اهم باشد مولی می تواند دو امر بکند یکی به احدهما تعیینا و یکی هم تخییرا به جامع میان آن دو ضد یعنی هم جامع واجب است و هم خصوصیت اهم و امتثال این دو امر مطلق ممکن است یعنی مکلف می تواند هر دو را ترک کند و می تواند هر دو را با هم انجام دهد و اگر یکی که مهم است را انجام داد جامع و امر تخییری را اتیان کرده است و امر تعیینی به اهم را عصیان کرده است پس هیچ گونه منافاتی میان چنین دو امری نیست ترتب هم در کار نیست .

ص: ۲۸۸

۲) شکل دوم هم قبلا گفته شد که مولی امر به اهم می کند تعیینا و مجموع ترکین را هم حرام می کند و اگر دو ملاک متساویین بود فقط مجموع ترکین را حرام می کند و این دو شکل باز همان نتیجه دو امر ترتبی یا امر مطلق و امر ترتبی را می دهد و نیازی به امر ترتبی هم نداریم بنابراین عمده همان وجه اول است

جهت دهم (۹۱/۱۲/۰۶)

Your browser does not support the audio tag.

جهت دهم: ترتب از دو طرف در موارد تساوی و عدم اهمیت احد الضدین

این جهت از بحث، در ترتب از دو طرف است در موارد تساوی و عدم اهمیت احد الضدین که هر کدام فی نفسه واجب است مثل ازاله و صلاه که اگر احدهما اهم بود امر به اهم مطلق خواهد بود و تنها امر به مهم ترتبی است و در رفع تضاد همین کافی است که یکی ترتبی باشد و لازم نیست که هر دو ترتبی باشد و چون اهمیت، یکی از مرجحات است معنایش این است که امر به اهم مطلق می باشد تا ملاک اهم را از برای مولا حفظ کند و امر به مهم ترتبی می شود تا شخصی که می خواهد اهم را عصیان کند لااقل مهم را انجام دهد و تطارد بین دو امر و جمع بین ضدین با ترتبی شدن یکی از دو امر مرتفع می شود .

بنابراین خود اهمیت، یکی از چیزهائی است که باعث مطلق شدن امر به اهم می شود و در مبحث تزاحم می آید که چگونه اهمیت باعث مطلق شدن امر به آن می شود اما اگر هر دو واجب متساویین باشند امر هر دو ترتبی و مشروط به ترک دیگری می شود و بعد توضیح داده می شود که همانگونه که عقل، به تخییر در امتثال دو ملاک متساوی متضاد با هم حکم می کند از دلیل امر به هریک از دو ضد نیز امر مشروط ترتبی نسبت به ترک دیگری استفاده می شود یعنی در موارد تساوی امر به هریک از دو واجب مشروط می باشد و از دلیل امر، بیش از امر مشروط استفاده نمی شود و نیاز به آن حکم عقل هم نیست بلکه لازمه اشتراط قدرت در تکلیف همین است.

ص: ۲۸۹

حال بحث در جهت دهم در این است که قائلین به ترتب که در مورد دو واجب مساوی قائلند که هر دو امر مشروط است و ترتب از جانبین است آیا این ترتب از دو جانبه معقول است و می شود به دو وجوب تعیینی مشروط قائل شویم یا اشکال اضافی بر ترتب از یک جانب دارد؟

منشأ این بحث هم این بوده است که مرحوم شیخ رحمه الله در بحث ترتب در امکان ترتب اشکال کرده است ولی در بحث تعارض بین خبرین و تعادل و تراجیح فرموده است که بنابر طریقیت در حجیت خبر عادل، اصل اقتضای تساقط را دارد و هر دو خبر از حجیت ساقط می شوند اما بنابر سببیت مقتضای اصل – علی تقدیر عدم اخذ دیگری – حجیت هر کدام از دو خبر است زیرا که در خود متابعت و عمل به خبر مصلحت ایجاد می شود و قیام هر خبر محقق مصلحت عمل کردن به آن خبر است و هر دو مصلحت فعلی می شوند حتی اگر خبرها مطابق واقع نباشند و این مصلحت سببیه یا سلوکیه در هر دو طرف ایجاد می شود و مکلف نمی تواند هر دو را عمل کند چون تضاد دارند – مثلاً عمل به خبر دال بر وجوب و دال بر حرمت هر دو ممکن

نیست – ولی می توانـد به هر کـدام در فرض عـدم اخذ به دیگری عمل کند و مقتضای قاعده این است که اگر دیگری را اخذ نکرد واجب است به هر کـدام عمـل کنـد و این حجیت مشـروطه یـا امر به اتباع هر یک مشـروط به ترک دیگری می شود که همـان ترتب دو جانبه است و مرحوم میرزارحمه الله اشـکال می کنـد که شـما در ترتب از یک طرف اشـکال کردیـد و قائل به امتناع شدید چه طور ترتب را از دو طرف قبول کردید و آیا ضمّ محال به محال دیگر، آن را ممکن می سازد؟

ص: ۲۹۰

مـا وارد این بحث نمی شویم که مقصود مرحوم شـیخ رحمه الله در بـاب تعـارض خبرین بنـابر سـببیت چیست؟ چون احتمالات دیگری هم در کلام مرحوم شیخ رحمه الله می رود ولی اصل این بحث را که مرحوم میرزارحمه الله مطرح کرده بیان می کنیم تا ببینیم آیا ترتب از دو طرف اقل اشکالاً یا اکثر اشکالاً از ترتب یک طرفه می باشد یا خیر؟

مرحوم میرزارحمه الله می فرمایـد که اگر ترتب را قبول کردیم فرق نمی کنـد این که ترتب، از یک طرف باشد یا از دو طرف و اگر یکی را قبول کردیم دیگری را هم بایـد قبول کنیم ولی این حرف قابـل مناقشه است چون قائلین به امتناع ترتب در بحث امتناع ترتب دو اشکال داشتند.

اشـکال اول: این بود که در صورت ترک اهم هر دو امر فعلی می شود و بین این دو امر منافـات و مطـارده ایجاد می شود یعنی امر به مهم نیز فعلی شـده و از مشـروط بودن خارج شـده و با امر به اهم منافات و مطارده دارد در رد این اشـکال کافی بود که بگوئیم همـانگونه که مرحوم میرزارحمه الله در مقـدمه دومش فرمود امر ترتبی و مشـروط بعـد از تحقق شـرط بـازهم مشـروط است یعنی امر به مهم نمی گویـد که اهم را ترک کن چون امر به مهم مشـروط است به ترک اهم و حکم یا معلول نمی تواند اقتضـای تحقق موضوع یـا علت خود را داشـته باشـد و این دور است و بـا تحقق شـرط بـاز هم امر، مشـروط است و از منوط و مربوط بودن به شرطش خارج نمی شود و نمی تواند آن را بطلبد پس امر ترتبی و مشروط با امر مطلق به اهم مطارده و منافاتی ندارد .

ص: ۲۹۱

اشکال دوم: این بود که فرضاً امر به مهم که ترتبی است با امر به اهم مطارده نداشته باشد و ترک اهم را اقتضا نکند ولیکن امر به اهم چون که مطلق است اقتضای ترک مهم را دارد و با آن مطارده می کند و این اشکال دیگری است که پاسخش در مقدمه چهارم مرحوم میرزارحمه الله بود که ما آن را به چهار بیان تقریب و تبیین نمودیم.

حال اگر کسی پاسخ اشکال اول را قبول کند ولی پاسخ اشکال دوم را قبول نکند ترتب دو طرفه ممکن شده و ترتب از یک طرف محال خواهد بود زیرا که در ترتب از دو طرف هر دو امر مشروط به ترک دیگری است پس هیچ یک اقتضای ترک ضد دیگر را ندارد تا با امر به دیگری منافات و مطارده داشته باشد بر خلاف ترتب یک جانبه که چون امربه اهم در آن مطلق است منافات و مطارده در آن باقی می ماند و ممتنع خواهد بود و این بدان معناست که امکان ترتب از دو طرف - یعنی این که امر به هر ضد مشروط به ترک دیگری باشد - مستلزم امکان ترتب از یک طرف - یعنی امر به ضد اهم مطلق و امر به ضد دیگر به نحو ترتب - نمی باشد بلکه برعکس است و اگر ترتب یک جانبه ممکن باشد و مطارده میان دو امر در آن نباشد ترتب از دو طرف هم ممکن خواهد شد و اشکال مطارده را ندارد.

بنابراین ممکن است کسی دو امر ترتبی به ضدین را قبول داشته باشد ولیکن امر مطلق به احد الضدین و امر ترتبی به ضد دیگر را قبول نداشته باشد ولهذا اشکال مرحوم میرزارحمه الله بر مرحوم شیخ انصاری رحمه الله وارد نمی باشد و ترتب از دو جانب ضم محال الی محال نمی باشد بلکه - بر خلاف ترتب از یک طرف - موجب رفع مطارده از دو امر و دو طرف است.

اشکال دور: لیکن در عین حال نسبت به ترتب از دو طرف اشکال دیگری غیر از مسأله مطارده میان دو امر مطرح شده است که در ترتب از یک طرف مطرح نمی شود و آن اشکال دور است که مرحوم محقق عراقی رحمه الله مطرح نموده است و سپس از آن پاسخ داده است و شهید صدررحمه الله نیز تقریب دیگری برای اشکال دور می کند و آن را هم پاسخ می دهد که ذیلاً به هر دو اشکال و جوابشان می پردازیم.

اشکال مرحوم عراقی رحمه الله اشکال ایشان این است که فعلیت هریک از دو امر مشروط می شود به عصیان امر به دیگری و چون که عصیان امر متوقف بر فعلیت آن امر است پس فعلی شدن هریک از دو امر متوقف می شود بر فعلیت دیگری و این دور صریح است یعنی هیچ یک از دو امر نمی توانند فعلی شوند زیرا که دور در مرحله فعلیت خواهد بود و جعل دو امری که فعلیتشان محال باشد محال است از این اشکال دو پاسخ می توان داد.

پاسخ اول: پاسخی است که خود ایشان نیز به آن اشاره کرده است که این محذور در صورتی است که عصیان را شرط کنیم اما اگر ترک ضد دیگر را شرط کنیم و امر به هر کدام از دو ضد مشروط به ترک ضد دیگری باشد محذور دور مرتفع خواهد شد زیرا که ترک ضد متوقف بر فعلیت امر به آن نیست تا دور در مرحله فعلیت دو امر شکل گیرد .

پاسخ دوم: شهید صدررحمه الله هم یک پاسخ دیگری را اضافه می کند که عصیان هم اگر شرط باشد می تواند به نحو قضیه شرطیه تعلیقیه شرط باشد یعنی اگر عصیان امر دیگر فعلی شده باشد - که بر ترک صادق است - که اگر امرش فعلی بود عصیان متحقق بود و صدق این قضیه شرطیه مستلزم صدق طرفینش نیست یعنی صدقش متوقف نیست بر فعلیت امر پس اگر شرط ترتب را ترک یا عصیان تعلیقی گرفتیم اشکال دور وارد نیست.

اشکالات جهت دهم(۹۱/۱۲/۰۷)

.Your browser does not support the audio tag

تتمه اشکالات در جهت دهم و بیان جهت یازدهم

عرض شد که در بحث ترتب اگر ضدین متساویین باشند هر دو امر، ترتبی خواهد شد و ترتب از دو طرف و دو جانبه می گردد و هم امر به نماز مشروط به ترک ازاله و هم امر به ازاله مشروط به ترک نماز می شود چون در ملاکات مساوی هستند بحث در امکان و عدم امکان این ترتب بود و اشکالی را مرحوم آقا ضیاء عراقی رحمه الله مطرح کرده بودند که پاسخش گذشت.

اشکال شهید صدررحمه الله تقریب دیگر اشکال را که شهید صدررحمه الله بیان می کنند به این نحو است که مکلف نمی تواند این امر را امتثال کند چون اگر مکلفی را فرض کنیم که غرضی ندارد و فقط می خواهد امر شرعی را اطاعت کند و لولا امر شرعی هیچ کدام را انجام نمی دهد مثلاً صدور نماز از چنین مکلفی متوقف است بر این که داعی بر انجام آن فعل داشته باشد و داعی بر انجام فعل متوقف است بر فعلی شدن امر به آن فعل و فعلی شدن امر متوقف است بر این که شرط فعلی شدن امر، فعلی شود و شرط نماز ترک ازاله است پس فعل نماز متوقف بر عدم امتثال ازاله می شود و امتثال ازاله هم متوقف بر ترک امتثال نماز است چون فرقی با یکدیگر ندارند و ترتب از دو جانب است و مکلف در هیچکدام غرضی هم ندارد و این محال است که دو امتثال هر کدام متوقف بر ترک دیگری باشد و استحاله اش را به دو شکل بیان کرده اند.

بیان اول : این که وقتی امتثال هر کدام متوقف شد بر ترک امتثال دیگری اگر از این دو، فقط احدهما - بدون دیگری - موجود شود ترجیح بلا مرجح است و اگر هر دو ترک شوند مستلزم این است که هر دو موجود شوند یعنی یلزم من عدمهما وجودهما و این هم محال است و اگر هر دو موجود شوند - علاوه بر امتناع وجود ضدین - یلزم من وجودهما عدمهما پس همه شقوق امتثال محال می شود.

ص: ۲۹۴

بیان دوم: بیان دیگر بیان دور است که چون امتثال هر یک متوقف است بر فعلیت امرش تا در مکلف داعی ایجاد شود و فعلیت هر امر هم متوقف است بر عدم امتثال دیگری چون شرطش است و عدم امتثال دیگری متوقف است بر عدم فعلیت امر دیگری و الاـ مکلف بر امتثال آن داعی خواهد داشت و عدم فعلیت امر دیگری متوقف است بر امتثال اولی و الا امرش فعلی می شود پس فعل و امتثال هر ضد متوقف می شود بر امتثال همان ضد و این دور است و این دور، هم می تواند در فعلین تصویر داشته باشد و هم در داعیین ؛ زیرا که داعی مکلف نیز همین گونه است چون داعی بر امتثال ضد اول متوقف است بر فعلیت امرش و تا فعلی نشود داعی بر امتثال ندارد و فعلی شدن امرش متوقف است بر ترک ضد دیگری و ترک دیگری متوقف بر فعلی نبودن امر به ضد دوم است و فعلی نبودن امر به ضد دوم متوقف است بر فعل ضد اول که آن را انجام دهد و انجام دادن ضد اول متوقف بر داعی مکلف است پس داعی مکلف بر انجام هر ضدی متوقف بر خودش می شود و این دور در داعی هم پیش می آید و لذا گفته می شود که در مقام عمل و امتثال، مکلفی که فقط داعیش امتثال اوامر فعلی مولی است نمی تواند

هیچکدام را امتثال کند بلکه از آنجا که دورفی نفس الامر ممتنع است نه این که وقوع شـی ء دائر محال باشد اصل این توقفها محال می شود یعنی اصل امر ترتبی محال می شو .

پاسخ اشکال : سپس ایشان پاسخ می دهند و می فرمایند این اشکال صوری است و پاسخش روشن است زیرا که تصور شده است وقتی دو امر مشروط و ترتبی به ضدین داشتیم داعی مکلف بر امتثال هم مثل آن دو امر مشروط و ترتبی می شود و اگر او هم بخواهد داعی امتثال داشته باشد باید دو داعی مشروط داشته باشد ولی این گونه نیست و داعی مثل امر نیست بلکه مکلف چون می داند این دو فعل - نماز و ازاله - ضدین هستند و یکی از آنها قهراً ترک می شود پس می داند که لااقل احدالامرین، علی ای حال فعلی خواهد بود و چون داعی امتثال را داراست و نمی خواهد اوامر مولا را مخالفت کند از اول بر امتثال آن امر علی اجماله داعی دارد یعنی احدهما را امتثال می کند و این داعی و اراده امتثال بر جامع واحدهما است که بنحو منجز است و بر شیئی معلق نیست تا دور پیش آید و مکلف این جامع را بر هر کدام که خواست تطبیق می دهد.

و به عبارت بهتر مکلف می خواهد هر دو امر مشروط مولا را امتثال کند یا به تحقق متعلق آن یا به رفع شرط و موضوع آن تا در عصیان هیچیک قرار نگیرد زیرا همانگونه که قبلاً گفتیم اگر هر دو را ترک کند هر دو امر فعلی شده و دو عصیان و مخالفت اختیاری انجام می گیرد پس به تعبیر بهتر مکلف از ابتدا قصد عدم عصیان هر دو امر را دارد یکی را به امتثال و دیگری را به رفع موضوع و چون هر دو طرف برای او علی حد السواء است در اختیار خودش است که هر کدام از دو امر را چگونه عصیان نکند و این جا دیگر ترجیح بلامرجح پیش نمی آید بلکه مثل واجب تخییری است که مکلف در تطبیق آن مخیر است و در افعال اختیاری تخییر معقول است و ترجیح بلا مرجح جاری نیست مثل سالک احد الطریقین و آکل احد الرغیفین که یکی را انتخاب می کند و ترجیح بلا مرجح نبوده و ممتنع نیست و اگر اغراض دیگری هم در یکی باشد آن را ترجیح می دهد.

بنابر این ترتب دو جانبه هیچ محذوری ندارد بلکه همانگونه که قبلاً عرض شد اقل اشکالاً از ترتب یکجانبه است زیرا که اشکال مطارده از طرف امر اهم - که مطلق است - نسبت به مهم را ندارد هر چند آن اشکال هم صحیح نبوده و پاسخش در جهت سابق داده شد ولیکن این اشکال قائلین به امتناع در صورت مطلق بودن احد الامرین است و در صورت ترتبی بودن هر دو امر جاری نیست چون که هر کدام از دو امر مشروط هستند به ترک ضد دیگر که قهراً با یکدیگر مطارده ندارند چون که امر، ایجاد موضوعش را اقتضا نمی کند و هیچکدام طلب ترک دیگری را ندارد بر خلاف امر مطلق در ترتب از یکجانب بنابر نظر امتناعیون.

جهت یازدهم

این جهت دو فرع فقهی است که در ذیل بحث ترتب مورد بحث قرار گرفته است و علتش هم این است که مرحوم کاشف الغطارحمه الله خواسته است این دو فتوا را از راه ترتب درست کند.

فرع اول: این فرع در این مسئله فقهی است که اگر مکلف جهلا یا نسیانا نماز جهری را اخفات خواند یا نماز اخفاتی را جهری خواند نمازش صحیح است و اعاده ندارد هر چند اگر نسبت به جهلش مقصر باشد بر ترک آنچه که یاد نگرفته و مخالفت کرده عقاب نیز می شود.

فرع دوم: در نماز مسافر است که گفته اند اگر مکلف جهلاً ـ نماز تمام را در موضع قصر - یعنی در سفر - بخواند نمازش صحیح است البته عکسش باطل است ولی این طرفش مثل جهر و اخفات است و چون که صحت عبادت، امر می خواهد پس بایستی نمازی که مکلف جهلاً برخلاف واقع خوانده است ماموربه باشد لهذا مرحوم کاشف الغطاءرحمه الله خواسته اند به دو امر قائل شوند ۱) امر واقعی به جهر در صبح و عشایین یا اخفات در ظهرین و امر به نماز قصر در سفر و ۲) امر به اخفات در موضع جهر و بالعکس به نحو ترتب از برای جاهل وامر به تمام در سفر از برای جاهل به حکم به نحو ترتب و در نتیجه: هم امر اولی مطلق است و لذا اگر جهل مکلف تقصیری باشد بر ترک آن عقاب می شود و هم امر ترتبی دارد به فعلی که انجام داده و لهذا صحیح واقع شده است و اعاده ندارد و اینها هر چند ضدین هستند لیکن مشکلی ندارد چون امر ترتبی به ضدین بی اشکال است.

مرحوم میرزارحمه الله بر این مطلب مرحوم کاشف الغطارحمه الله اشکال کرده و گفته است که: در این دو فرع کبرای ترتب قابل پیاده کردن نیست و اشکالات متعددی کرده است که مورد بحث قرار می گیرد.

اشکال اول: این است که ما امکان ترتب را قائل شدیم ولی در ضدینی است که ثالث داشته باشند و ارتفاع و ترکشان ممکن باشد اما ضدینی که ثالث نداشته باشند مثل حرکت و سکون که شق ثالث ندارند و ارتفاعشان ممکن نیست امر ترتبی به چنین ضدین نیز ممکن نمی باشد یعنی امر به ضدینی که ثالث ندارند نه بطور مطلق ممکن است و نه به نحو ترتبی، اما مطلقش ممکن است زیرا که جمع بین ضدین است و روشن است و اما امر ترتبی هم ممکن نیست چون در فرض ترک هر یکی دیگری ضروری الحصول است و امر ترتبی به آن تحصیل حاصل است پس امر ترتبی در جائی است که ضدین ثالث داشته باشند و امر ترتبی می آید تا برای مولا ملاک دیگر را حفظ کند و از ترک هر دو جلوگیری کند و این در جائی معقول است که ترک هر دو ممکن باشد.

پاسخ اشکال: آقای خوئی رحمه الله این اشکال را پاسخ داده است که این جا نیز ضدینی هستند که ثالث دارد و امر به قرائت جهریه و قرائت اخفاتیه است که قابل ترک هستند به این که اصلاً قرائت نخواند یعنی ایشان کبری را قبول می کند ولی مناقشه صغروی با مرحوم میرزارحمه الله می کند که در ما نحن فیه امر به قرائت جهری و قرائت اخفاتی به ضدینی است که ثالث دارند.

ص: ۲۹۸

کلام شهید صدر رحمه الله شهید صدررحمه الله در اینجا دو مطلب دارند.

مطلب اول: می فرماید: باید دید که متعلق امر به جهر و اخفات در نماز چگونه است اگر قرائت جهریه و قرائت اخفاتیه متعلق امر باشد حق با مرحوم آقای خویی رحمه الله است اما اگر امر، به جهر در قرائت و اخفات در قرائت باشد از نظر صغروی حق با مرحوم میرزای نائینی رحمه الله است و به عبارت دیگر اگر امر ترتبی به اخفات در موضع جهر و بالعکس مشروط باشد به ترک جهر اعم از سالبه به انتفاء محمول و سالبه به انتفاء موضوع یعنی ترک قرائت حق با مرحوم آقای خویی رحمه الله خواهد بود اما اگر امر ترتبی مشروط باشد به ترک جهر به نحو سالبه به انتفاء محمول بالخصوص یعنی در قرائت جهر را ترک بکند یا بالعکس در این فرض حق با مرحوم میرزارحمه الله می باشد زیرا که ترک جهر در قرائت مستلزم اخفات است و بالعکس پس چنین امر ترتبی تحصیل حاصل و محال است.

این بحث استظهاری است که بایستی به ادله فقهی آن رجوع شود ولی در این جا اشکال دیگری است که مهم است و آن اینکه حتی اگر ماموربه قرائت جهریه یا اخفاتیه باشد و ثالث داشته باشند بازهم در این جا ترتب معقول نیست زیرا که این اوامر ضمنی هستند نه استقلالی و در اوامر ضمنی ترتب جا ندارد که در جلسه آینده بیان خواهد شد.

جهت یازدهم (۹۱/۱۲/۰۸)

Your browser does not support the audio tag.

بحث در جهت یازدهم بود و عرض شد در این جهت بحث در پیاده کردن ترتب بر دو فرع فقهی که در فقه مفتی به است، می باشد.

ص: ۲۹۹

فرع اول: این که اگر مکلف جهلا جهر را در موضع اخفات یا بالعکس خواند گفته اند نمازش صحیح است.

فرع دوم: کسی که جاهل به حکم قصر در سفر بود و در سفر نماز کامل خواند و بعد متوجه شد که وظیفه اش قصر بوده این جا هم گفته اند نمازش درست است مثل کسی که شغلش در سفر است و بعد از ده روز اقامت در وطن وظیفه اش در سفر اول قصر بوده ولی او جاهل به حکم بوده و نماز را تمام خوانده یا اصل قصر را نمی دانسته و نماز را تمام خوانده نمازش درست است ولی اگر در تعلم احکام مقصر باشد گفته شده عصیان هم کرده است لکن نماز تمامی که خوانده صحیح است .

اشکال: چگونه با این که تکلیف به قصر داشته ولهذا عصیان و گناه هم مرتکب شده ولی در عین حال نمازش هم صحیح است که البته صحت نمازش منصوص است و عصیان را هم در مورد تقصیر در تعلم از باب اطلاق امر اول ثابت کرده اند و به هر دو مطلب هم عصیان در صورت تقصیر و هم صحت نمازش فتوا داده اند و از آنجا که صحت نماز انجام شده امر می خواهد بحث شده که چگونه است؟ البته اگر امر به جامع باشد مثل موارد جهل قصوری در مثل جهر و اخفات که مشمول «لا تعاد» می باشد می گویند شرطیت جهر و یا اخفات که از ارکان نیست بلکه ذُکری است و در حقیقت امر به جامع آنهاست و

این مشکلی ندارد و دو امر لازم ندارد ولی جائی که جهل تقصیری است و می گوئید مکلف معاقب است باید تکلیف واقعی همان اخفات در ظهرین و جهر در غیر آن و قصر در سفر باشد تا آن را عصیان کرده باشد ولی نمازی هم که خوانده است بر خلاف آن صحیح است این جا وجوهی را برای توجیه جمع بین دو فتوا ذکر کرده اند.

ص: ۳۰۰

وجه اول : این وجه از مرحوم کـاشف الغطاء(رحمه الله) است که آن را امر ترتبی قرار داده است و گفته است که مولا در اینجا دو امر دارد ۱) امر به قصر یا جهر و ۲) امر ترتبی به تمام که اگر در سفر، جهلاً قصر را ترک کرد و یا جهلاً جهر را ترک کرد ولو اینکه این جهل تقصیری باشد؛ البته نباید عالم باشد و الا وظیفه اش همان تکلیف اول است و این را از مصادیق ترتب قرار داده اند که با ترتب در موارد تزاحم فرق دارد چون که در موارد تزاحم ترتب به سبب تزاحم میان دو واجب است که با لحاظ اخذ قید قدرت در واجبات از نفس دلیل امر به هر یک از دو واجب تزاحم امر ترتبی علی القاعده استفاده می شود اما در اینجا امر واقعی اولی یک امر بیشتر نیست و آن امر به نماز قصر بر مسافر و جهر در عشائین و صبح و اخفات در ظهرین است ولیکن مرحوم کـاشف الغطـاء(رحمه الله) می فرمایـد: از آنجـا که دلیـل بر صـحت تمـام در جاهل به قصـر و همچنین جهر در موضـع اخفات و بالعکس آمده است از حکم به صـحت آنها ـ حتی در مورد جهل تقصـیری ـ کشف می کنیم که دارای امر به نماز تمام و نماز جهر یا اخفاتی که خوانده است نیز بوده لکن به نحو ترتب که اگر امر واقعی را ترک یا عصیان کرد امر دوم را نیز دارد ولهـذا فعلش صـحیح است یعنی در موارد جهل قصور و یا نسـیان می توانـد یک امر به جامع بین جهر و اخفات و قصـر و تمام باشـد چون که در آنجا عصـیان و عقابی بر ترک نیست پس می توانـد شـرطیت، ذُکری باشد و جامع واجب باشد و لیکن در مورد جهل تقصـیری بنابر ثبوت عصـیان و عقاب این معقول نیست زیرا مستلزم عدم عقاب است و دیگر عصیانی شکل نمی گیرد لهـذا بـایستی امر واقعی تعیینی باشـد و امر دیگری برای تصــحیح آنچـه کـه واقع شـده لازم است کـه مرحـوم کاشـف الغطاء(رحمه الله)آن را از باب امر ترتبی تصویر کرده است و این مطلب مورد اشکال قرار گرفته است .

اشکال : مرحوم شیخ(رحمه الله) اشکال کرده اند و فرموده اند ما نمی توانیم این وجه را قبول کنیم چونکه کبرای ترتب را قبول نداریم و مرحوم میرزا(رحمه الله)اشکالات متعددی ایراد کرده است که اولین اشکال آن گذشت که ایشان فرمودند جهر و اخفات ضدینی هستند که لا ثالث لهما است و هر قرائتی یا جهریه است و یا اخفاتیّه و در چنین ضدینی امر ترتبی محال است چون ترک یکی مستلزم تحقق دیگری است پس امر ترتبی تحصیل حاصل است.

جواب داده شده که اگر امر به قرائت جهریه و قرائت اخفاتیه باشد ضدین لا ثالث لها نیست زیرا که مکلف می تواند قرائت را ترک کند و گفته شد این مطلب درست است ولی متوقف بر آن است که امر به قرائت، جهری یا اخفاتی باشد نه اخفات یا جهر در قرائت .

اشکال شهید صدر(رحمه الله): ایشان می فرمایند که چه امر به قرائت جهری یا اخفاتی باشد و چه امر به جهر و اخفات در قرائت در هر دو صورت این اوامر ضمنی می باشند و ترتب در اوامر ضمنی معقول نیست و لذا در جائی که دو واجب ضمنی از یک مرکب واجب استقلالی در مقام امتثال تزاحم پیدا می کنند ـ مثلاً یا باید مکلف رکوع کند یا سجده و هر کدام را انجام دهد دیگری را نمی تواند انجام دهد ـ در بحث تزاحم خواهیم گفت که موجب تعارض می شود و از باب تزاحم خارج است زیرا که ترتب در اوامر ضمنی معقول نیست ـ این مطلب در بحث تزاحم به تفصیل خواهد آمد ـ و در اینجا نیز همین طور است یعنی ترتب در اوامر ضمنی به قرائت جهری یا اخفاتی یا امر ضمنی به تسلیم در تشهد ثانی ـ قصر ـ و یا اضافه کردن دو رکعت ـ تمام ـ معقول نیست مثلاً مولا نمی تواند امر ضمنی به قرائت جهری کند و یک امر ضمنی دیگری هم به قرائت اخفاتی در فرض ترک جهر نماید زیرا که اگر تنها قید واجب ، عدم قرائت جهری باشد و قید وجوب ضمنی اخفات نباشد امر به ضدین می شود زیرا که هم قرائت جهری واجب می شود و هم قرائت اخفاتی مقید به عدم قرائت جهری و اگر ترک قرائت جهری بخواهد به نحو ترتب شرط امر و وجوب ضمنی قرار بگیرد و امر ضمنی مجعول مستقلی نیست ـ و آنچه مولاـ جعل می کند امر استقلالی به مرکب است ـ امر ضمنی چون ضمنی است در اطلاق و تقیید تابع اطلاق و تقیید امر استقلالی خواهد بود و تا آن شرط و قید در امر استقلالی اخذ نشود شرط امر ضمنی نخواهد بود .

به عبارت دیگر اوامر ضـمنی انحلال همان امر واحد اسـتقلالی به لحاظ اجزای مرکب واحد است که در اطلاق و تقیید و انشاء و فعلیت و منجزیت و سقوط تابع امر استقلالی می باشد و خود مجعول مستقلی نمی باشد که بتوان در آن شرط مستقلی اخذ کرد پس اگر شرط ترتبی ترک جهر یا ترک قصر بخواهد شرط امر ضمنی باشد باید در امر استقلالی شرط باشد و اگر بخواهد عدم قرائت جهری یا عدم قصر در آن اخذ شود معنایش این است که اگر قرائت جهری نکردی هم قرائت جهری را انجام بده و هم قرائت اخفاتی را و اگر قصر را ترک کردی هم در رکعت دوم در تشهد سلام بده و هم سلام نده و یک امر استقلالی نمی تواند این چنین باشد زیرا که طلب ضدین است مگر اینکه دو امر استقلالی داشته باشیم یک امر استقلالی به مرکب نماز با قرائت جهری و یا نماز قصر تعییناً و مطلقا و یک امر به مرکب نماز با قرائت اخفاتی در صورت ترک مرکب اول و یک امر به تمام در صورت ترک قصر و این معنایش این است که ترتب در دو امر استقلالی به دو مرکب خواهد بود نه در اوامر ضمنی.

حاصل این که اوامر ضـمنی تحلیلی از یـک امر استقلالی واحـد به لحاظ اجزاء متعلق آن امر اسـتقلالی است و یک امر بیشتر مجعول نیست پس ممکن نیست امر ضمنی به یک جزء از آن مرکب هم تعیینا و مطلقا باشد و هم به ضد آن به نحو امر تخییری یا به نحو ترتب در همان امر استقلالی واحد تعلق بگیرد و این محال است زیرا امر ضمنی، جزئی از امر استقلالی است لهذا باید یا به احد الضدین تعییناً تعلق بگیرد یا به جامع، همچنین باید یا تعیینی و مطلق باشد یا ترتبی و مشروط و هر دو با هم محال است زیرا که بایستی این اطلاق و تقیید در امر استقلالی اخذ شود که اخذ هر دو در یک امر استقلالی محال است ولذا چنانچه کسی بخواهد از روایات صحت جهر در موضع اخفات جهلاً و بالعکس و همچنین تمام در مورد قصر، تعلق امر به فعل انجام شده استفاده کند یا بایستی از باب یک امر به جامع بین دو فعل باشد همانگونه که در مورد جهل قصوری و نسیان معقول است که این خلف تحقق عصیان در مورد جهل تقصیری است و یا اینکه ترتب در امر استقلالی باشد یعنی دو امر استقلالی داشته باشیم ۱) امر به نماز جهری در عشائین و صبح مطلقا که عصیان می شود و ۲) امر به نماز اخفاتی در صورت ترک نماز جهری و همچنین در قصر و اتمام که در این فرض امر ترتبی کشف شده از ادله صحت هر چند ترتبی و مشروط است ولیکن امر استقلالی دیگر به مرکب نماز تمام یا نماز اخفاتی است که میان متعلق آن و متعلق واجب واقعی تضادی نیست زیرا که دو مرکب مستقل در زمان موسع _ که مورد نظر ادله صحت است که نفی اعاده را در وقت کرده است _ با هم دیگر هیچ گونه تضادی ندارند و هر دو قابل جمع هستند.

به عبارد دیگر این ترتب اصطلاحی و امر به ضد واجب به نحو ترتب نیست که در باب تزاحم مطرح است بلکه دو امری است که یکی مشروط به ترک دیگری است که با هم تضادی هم ندارند مانند امر به نماز عشاء و امر به صوم روز بعد اگر کسی نماز عشائش را نسیاناً یا جهلاً ترک کند که تضادی میان دو ماموربه در کار نیست و تضاد در صورتی است که ترتب بین دو امر ضمنی در یک مرکب واجب استقلالی باشد که آن هم ثابت کردیم معقول نیست .

بنابراین ترتبی که در این دو فرع معقول است امر ترتبی به ضد واجب نیست و از باب تضاد نبوده بلکه از باب دو امر که یکی مطلق و دیگری ترتبی به دو فعلی است که با هم تضاد نداشته و قابل جمع می باشند و هر امر مشروطی به ترک واجب دیگری ترتب اصطلاحی نیست و ترتب اصطلاحی جائی است که بین دو فعل تضاد باشد.

پس نه اشکال مرحوم شیخ(رحمه الله) وارد است چون ایشان که می گوید ما ترتب را قبول نداریم در این نوع ترتب نیست زیرا در اینجا از فعلی شدن دو امر طلب جمع بین ضدین پیش نمی آید تا ممتنع باشد و نه اشکال مرحوم میرزا(رحمه الله) وارد است که فرمود ترتب بین دو ضدی که ثالث ندارند معقول نیست چون این در صورت امکان جریان ترتب در اوامر ضمنی است و گفتیم که آن هم معقول نیست و اشکال مرحوم آقای خوئی(رحمه الله) هم بر مرحوم میرزا(رحمه الله) صحیح نیست زیرا که اگر متعلق در امر ضمنی ثالث هم داشته باشند باز هم ترتب در آنها معقول نیست و باید ترتب بین دو واجب استقلالی باشد که در ما نحن فیه اگر بین دو واجب استقلالی ترتب باشد از ترتب اصطلاحی و امر ترتبی به ضد واجب بیرون می رود.

ص: ۳۰۴

اشکال: ایراد دوم که مرحوم میرزا(رحمه الله) وارد کرده این است که اگر در این جا تضاد بین قرائت جهریه و اخفاتیه هم باشد بازهم امر ترتبی ثابت نمی شود چون که در تنبیهات تزاحم می آید که اگر دو ضد ثالث داشته باشد ولی تضادشان همیشگی باشد ترتب ثابت می شود یعنی اگر تضاد اتفاقی نباشد (مثل ازاله و صلاه که تضادشان اتفاقی است) بلکه مثل حضور در روز عرفه در کربلا ـ و مکه باشد که تضادشان دائمی است مرحوم میرزا(رحمه الله)می گوید این جا ما قائل به تعارضیم و امر مطلق به هر کدام از این ها با دیگری تعارض می کند و مانند موارد تضاد اتفاقی بین واجبات در آن ترتب علی القاعده نیست بلکه داخل در باب تعارض می باشد و مانحن فیه از این قبیل است زیرا که جهر و اخفات یا قرائت جهری و اخفاتی در نماز دائماً با هم تضاد دائمی دارند و تضادشان اتفاقی نیست بلکه همیشگی است پس می شود از باب تعارض به همان نکته استظهاری که خواهد آمد و این جا دیگر ترتب علی القاعده نیست.

مرحوم آقای خوئی(رحمه الله) این اشکال را هم پاسخ می دهد البته شهید صدر(رحمه الله) از ایشان نقل می کند که ایشان این نکته را قبول ندارند که در تضاد دائمی ترتب علی القاعده نمی باشد که ظاهراً این مطلب را مرحوم آقای خویی(رحمه الله) در همان تنبیهات ترتب یا باب تزاحم گفته باشند ولیکن در اینجا صریح تقریرات مرحوم آقای خویی(رحمه الله) آن است که تعارض را در موارد تضاد دائمی قبول دارند.

ولیکن در اینجا پاسخ دیگری می دهند و آن این است که فرضاً آن نکته استظهاری را قبول کنیم بین دلیل دو امر به ضدین دائمی تعارض می شود و معنای تعارض هم این است که نمی توانیم ترتب را علی القاعده از دو دلیل استفاده کنیم حتی به لحاظ امر ترتبی ولی این نکته ای اثباتی است و مانع از امکان ترتب در عالم ثبوت در مورد تضاد دائمی نمی شود و ترتب در آن نیز معقول است و مولا می تواند به هر دو و یا به یکی از آن دو، امر ترتبی کند وثبوتاً محال نبوده و تحصیل حاصل نیست چون فرض بر این است که ضدین ثالث دارند و مکلف می تواند در روز عرفه نه در کربلا باشد و نه در عرفات پس امر ترتبی در آن تحصیل حاصل نیست و ثبوتاً معقول است و ما فقط اثباتاً از دلیل امر به هریک از آنها به جهت تضاد دائمی نمی توانیم ترتب را علی القاعده اثبات کنیم مرحوم کاشف الغطاء(رحمه الله) هم نخواسته اند که امر ترتبی را علی القاعده استفاده کنند بلکه آن را از دلیل خاص استفاده کرده است که می گوید نمازش صحیح است و در حقیقت مرحوم کاشف الغطاء(رحمه الله) بحث ثبوتی می کند نه بحث اثباتی و دلیل اثباتیش روایات صحت است که دلیل خاص می باشد نه علی القاعده و می خواهد بگوید که ثبوتاً این صحت می تواند از باب ترتب باشد زیرا که در تضاد دائمی نیز امر ترتبی ثبوتاً معقول است و لیکن دلیل خاص می خواهد که روایات صحت و عدم لزوم اعاده می تواند دلیل اثباتی آن باشد.

پس این اشکال دوم مرحوم میرزا(رحمه الله) بر مرحوم کاشف الغطاء(رحمه الله) نیز وارد نیست ولی این جا نیز همان اشکال شهید صدر(رحمه الله)جاری است که این ترتب نمی تواند بین دو امر ضمنی به قرائت جهری و اخفاتی یا قصر و تمام در نماز باشد بلکه بایستی ترتب بین دو امر استقلالی باشد و میان دو امر استقلالی به دو مرکب اصلاً تضادی وجود ندارند تا گفته شود دائمی یا غیر دائمی است.

ادامه بحث قبل (۹۱/۱۲/۱۲)

.Your browser does not support the audio tag

تطبیق ترتب بر دو فرع فقهی و اشکالات آن

بحث در دو فرع فقهی نماز جهر و اخفات جهلاً و نماز تمام نسبت به جاهل به وجوب قصر بود که فقها قائل شده اند به عدم اعاده و مرحوم کاشف الغطاءرحمه الله ترتب را بر این دو فرع تطبیق داده بودند اینکه نمازی که خوانده با این که مخالف امر واقعی بوده لذا اگر جهلش تقصیری بوده هم بر ترک واقع عقاب می شود و هم به جهت امر ترتبی به آن صحیح می باشد و دیگر امر واقعی اعاده ندارد ولو به این جهت که دیگر ملاک لزومی قابل تدارک نیست و در این تطبیق اشکال شده بود که مرحوم میرزای نائینی رحمه الله سه ایراد وارد کرده بودند که دو اشکال آن با پاسخ هایش گذشت.

اشکال سوم: که اشکال فقهی است و ایشان فرموده است که در این جا که شارع یک امر دیگر ترتبی بر نماز اخفات در جای جهر و تمام در جای قصر قرار می دهد این امر ترتبی به معنای امر تخییری به احدهما نمی باشد چون تخییر خلاف فرض ترتب عقاب بر ترک واقع است که باید تعیینی باشد بلکه یک امر دیگری است غیر از امر واقعی تعیینی و موضوعش عصیان امر واقعی است یعنی اگر نماز قصر را عصیان کردی نماز تمام بخوان یا نماز عشائین را اخفاتیه بجا آور تا آنچه که اتیان کرده مصداق امر ترتبی قرار گیرد و مجزی باشد حال مرحوم میرزارحمه الله در اشکال سوم می فرماید چنین امری قابل وصول به مکلف نیست پس قابل محرکیت نمی باشد و امری که قابل محرکیت نباشد قابل جعل هم نبوده و لغو می باشد .

ص: ۳۰۶

اما قابل وصول نیست: چون که در موضوعش دو قید اخذ شده است ۱) جهل به امر واقعی و ۲) عصیان آن امر واقعی پس هم باید نسبت به واقع جاهل باشد و نداند که وظیفه واقعی او جهر یا قصر است و هم باید آن را عصیان کند و این دو جزء با هم قابل احراز نیستند و احراز جزء دوم که عصیان امر واقعی است مستلزم ارتفاع جزء اول است چون اگر بداند عاصی امر واقعی است معنایش این است که بر وی، امر واقعی منجز شده است پس جهل به آن از بین می رود.

بنابر این همیشه فعلیت جزء اول سبب عدم امکان احراز جزء دوم است تا امر ترتبی را احراز کند پس این امر ترتبی - به اخفات در فرض جهل به جهر یا به تمام در فرض جهل به قصر - هیچ وقت به مکلف واصل نمی شود تا این که برای مکلف قابل بعث و انبعاث باشد و امری که قابل وصول و منجزیت نیست قابل محرکیت نیست و جعلش لغو است زیرا که امر برای تحریک است بلکه روحش محرکیت است پس چنین امری معقول نیست .

پاسخ آقای خوئی رحمه الله

مرحوم آقای خوئی رحمه الله این اشکال را هم پاسخ داده اند و فرموده اند که اگر امر ترتبی این گونه باشد که در موضوع آن عصیان امر واقعی اخذ شود اشکال وارد است زیرا که این مکلف نمی تواند عصیان را احراز کند و اگر بداند عاصی امر واقعی است دیگر نسبت به امر واقعی جاهل نیست لیکن در باب ترتب گفته شد که لازم نیست در موضوع امر ترتبی، عصیان اخذ شود بلکه قوام ترتب به اخذ ترک احد الضدین است و اینکه عصیان، در کلمات اصولیون آمده است از این باب می باشد که مشیر است به عنوان ترک و این جا هم ترک الصلاه الجهریه و ترک صلاه قصر را موضوع امر ترتبی به صلاه با قرائت اخفاتی و به صلاه تمام قرار می دهیم و جاهل به وجوب قصر و وجوب جهر هم می تواند این قید را احراز کند زیرا که مثل عنوان عصیان متوقف نیست بر وصول یا تنجز امرش بلکه می داند که نماز قصر یا جهر را ترک کرده است ولو از این باب که تصور می کند وظیفه اش نیست پس هم جهل و هم ترک قصر و جهر هر دو با هم برای مکلف قابل وصول و احراز می باشند و جعل چنین امر ترتبی معقول است.

اشکال شهید صدررحمه الله

این پاسخ را شهید صدررحمه الله اشکال کرده اند و فرموده اند که بحث صحت نماز تمام جاهل به وجوب قصر و جهر در موضع اخفات و بالعکس نسبت به جاهل مقصر در جائی است که علم دارد به عدم وجوب قصر یا عدم وجوب جهر نه این که در آن شک داشته باشد زیرا با وجود شک، مقصر است و از آنجا که تعلم نکرده است، نماز تمام یا اخفات در موضع جهر و بالعکس از وی باطل است زیرا وقتی شک داشته باشد برایش علم اجمالی حاصل می شود به وجوب احدهما که این علم اجمالی بر او منجز است و یا خود شبهه، چون که قبل از فحص و یا ترک تعلم است بر وی منجز می شود و دیگر مشمول روایات نفی اعاده نیست.

پس مورد فتوا جائی است که مکلف یا جهلش قصوری است که می گویند »لا تعاد« شامل آن است و یا به این جهت روایات که امر در آنجا به جامع خورده است و این خارج از این بحث است و یا اگر جهلش تقصیری است باید قاطع به عدم وجوب قصر باشد که اگر قاطع نبود علم اجمالی حاصل می شود بلکه شک قبل از فحص در شبهه حکمی منجز است و اصلاً روایات شاملش نمی شود و اطلاق روایات شامل جاهل مرکب یعنی قاطع به عدم است و شخصی که قاطع به عدم وجوب قصر است حتی اگر قطعش تقصیری باشد - یعنی به خاطر عدم فحص و تحصیل علم باشد - نمی تواند خود را موضوع امر ترتبی ببیند و امر ترتبی مذکور - حتی اگر موضوعش ترک باشد نه عصیان - در حق وی قابل وصول نیست پس جعلش لغو است چون کسی که قاطع به عدم است یعنی قطع دارد که تکلیف واقعی او اخفات و یا نماز تمام است خودش را موضوع تکلیف وهمی و خیالی اولی بر کل مکلفین می داند و امر ترتبی - که موضوعش جاهل و تارک قصر است - نمی تواند به او برسد زیرا که اگر موضوع همان معلوم واقعی - که در نظرش است - جاهل مرکب یعنی عالم بوجوب تمام باشد که این اخذ علم به حکم در موضوع شخص آن است که محال است عالم به حکم معلوم خودش را در طول علمش بداند و اگر حکم دیگری به وجوب تمام بر او باشد چنانچه بر یک نماز باشد که اجتماع مثلین بوده و محال است و اگر بر دو صلاه تمام باشد که مقطوع العدم است زیرا دو نماز تمام در یک فریضه بر کسی واجب نمی باشد.

پس این چنین امر ترتبی قابل وصول به مکلف نیست و به عبارت دیگر موضوع این چنین امر ترتبی بما هو موضوع امر، قابل وصول نمی باشد و مکلف هیچ گاه ترک قصر و یا ترک جهر خود را موضوع چنین امری نمی بیند چرا که باید در وصول امر کبری و صغری هر دو با هم قابل وصول باشند و موضوع حکم بما هو موضوع آن حکم قابل وصول باشد تا محرکیت شکل گیرد و این، در امر ترتبی مذکور ممکن نمی باشد پس محرکیت چنین امری معقول نیست و اشکال مرحوم میرزارحمه الله بر مرحوم کاشف الغطاءرحمه الله وارد است مگر اینکه بگوئید که این امر ترتبی تنها برای این است که مولی می خواهد اعلام کند که این جا ملاک حاصل شده است و در اعاده، ملاک لزومی قابل تدارکی باقی نمی باشد که این اخبار است و امر نیست و در حقیقت برگشت این مطلب به جواب دیگری است که بعضی - مثل صاحب کفایه رحمه الله - آن را جواب داده اند زیرا که قوام امر به محرکیت و قابلیت بعث در حین عمل است که در اینجا موجود نیست و اخبار از ملاک، مطلب دیگری است که اگر تمام باشد جواب دیگری در تفسیر و توجیه آن روایات در این دو فرع فقهی است و اجنبی است از بحث کاشف الغطاءرحمه الله و مرحوم میرزارحمه الله.

اشکالات جهت یازدهم(۹۱/۱۲/۱۳)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در تصحیح نماز تمام برای جاهل به قصر و نماز اخفاتی یا جهری در موضع جهر یا اخفات بود که مرحوم کاشف الغطاء(رحمه الله)می خواستند آن را از طریق امر ترتبی توجیه کنند که مرحوم میرزای نائینی(رحمه الله) بر این تصحیح سه اشکال وارد کرده بودند که عرض کردیم دو اشکال اول و دوم وارد نیست و اشکال سوم را مرحوم آقای خوئی(رحمه الله) رد کرده بود و شهید صدر(رحمه الله) به ردّ مرحوم آقای خوئی(رحمه الله)پاسخ داده بودند که ما به آن مطلب هم جواب می دهیم و ردّ مرحوم آقای خویی(رحمه الله) را قابل قبول می دانیم که بعداً خواهیم گفت.

ص: ۳۰۹

اشکال چهارم: اشکال دیگری نیز به مرحوم کاشف الغطا(رحمه الله) شده است به این صورت که: این امر ترتبی به نماز اخفات در مورد جهر و بالعکس و امر ترتبی به تمام در مورد مسافر جاهل مشروط به ترک مامور به واقعی یعنی ترک قصر و ترک جهر در عشائین و اخفات در ظهرین است حال سؤال می شود که این چه ترکی است و کدام ترک قصر، موضوع وجوب تمام است و کدام ترک نماز با قرائت جهری موضوع وجوب نماز اخفاتی است آیا موضوع، ترک آن تا آخر وقت نماز است یعنی شرط فعلیت امر به نماز تمام این است که تا آخر وقت قصر را نخواند اما اگر بعد از این که نماز تمام را خواند بعد وجوب قصر بر مسافر را فهمید دیگر تمام کافی نیست و ترک قصر در تمام وقت شرط است یا این که ترک قصر جهلاً آناًما کافی است برای فعلی شدن وجوب نماز تمام .

اگر شرط شود ترک قصر تا آخر وقت پس چنانچه نماز خواند جهلاً و بعد علم به قصر پیدا کرد و نماز قصر خواند کشف می شود که نماز تمامش ماموربه نبوده است و ترک قصر تا آخر وقت لازم بوده که انجام نگرفته است و این خلاف فتوا و مفاد روایات است که بعد از خواندن نماز تمام جهلاً دیگر اعاده ندارد.

احتمال دوم هم همین طور است که اگر امر ترتبی به تمام مشروط باشد به ترک قصر آناًما و این که اگر در اول وقت قصر را ترک کرد و به انـدازه وقت لازم گذشت و نماز قصـر را نخواند وجوب تمام در حق او فعلی می شود حتی اگر بعداً مطلع شود که قصـر واجب است لازمه اش این است که به مجرد ترک قصـر در اول وقت هر دو تکلیف بر او معینـاً واجب شود هم قصـر واجب است چون هنوز تمـام را انجـام نـداده است و هم تمـام واجب شـده است چون موضوعش که ترک قصـر در زمـان اول وقت است محقق شده است و این هم مقطوع البطلان و خلاف فتوا و روایات است .

ص: ۳۱۰

حاصل اینکه نمی شود امر ترتبی را در اینجا قبول کرد چون اگر شرط را ترک واجب واقعی در تمام وقت بگیریم محذور اول پیش می آید و اگر تنها ترک آن را در اول وقت بگیریم محذور دوم پیش می آید پس امر ترتبی معقول نمی باشد .

پاسخ اشکال: این اشکال ثبوتی نیست و اشکال در قالب دو امر است که چگونه آن را تصویر کنیم که نه تعدد واجب پیش بیاید و نه نمازی که جهلاً خوانده است باطل شود و این بدین ترتیب انجام می شود که امر به قصر مشروط بعدم خواندن تمام در حال جهل است پس چنانچه کل تمام را در حال جهل بخواند دیگر امر به قصر ساقط می گردد و امر به تمام هم مقید بعدم اتیان بقصر است ولیکن نه در تمام وقت تا بشود تخییر و ترتب از دو طرف و خلف عصیان امر واقعی باشد بلکه مشروط است به عدم اتیان به نماز قصر قبل از تمام.

به عبارت روشن تر امر ترتبی مشروط است به ترک قصر خاص نه مطلق قصر یعنی قصری که مقید است که قبل از فعل تمام در حال جهل انجام بگیرد و ماموربه واقعی قصر نیز این حصه از قصر است نه مطلق قصر و لذا اگر قصر را انجام نداد و تمام خواند و بعد معلوم شد که قصر واجب بوده دیگر نمی تواند قصر واجب را بجا بیاورد چون ماموربه مطلق نماز قصر نبود بلکه نماز قصر مقید بعدم سبق تمام بوده به نحو قید واجب که لازم التحصیل می باشد و این بدان معناست که سبق تمام باعث می شود که مصلحتی که در قصر هست دیگر قابل تحصیل نباشد پس اگر در حال جهل تمام خواند و بعد ملتفت شد که قصر واجب بوده دیگر نمی تواند قصر واجب را انجام دهد ولهذا اگر این تفویت و تعجیز را از سر جهل تقصیری کرده باشد سقوط وجوب قصر از او عصیانی است و از باب تعجیز و ارتفاع موضوع تقصیری است که عقاب دارد و موضوع امر به تمام هم ترک قصر واجب یعنی این حصه از قصر است و لذا تا وقتی که تمام را انجام نداده امر به قصر هست زیرا هنوز تعجیز صورت نگرفته است و امر به تمام هم به نحو ترتبی هست که اگر قصر را انجام نداد و نماز تمام را انجام داد مامور به و صحیح خواهد بود و دیگر فعل قصر پس از آن حتی بعد از ارتفاع جهل، رافع آن نخواهد بود.

ص: ۳۱۱

بنابراین اگر توجه شود به این تقیید در ماموربه واقعی که نماز قصر مقید است به این که لا یقع قبله التمام جهلاً و این حصه از فعل واجب واقعی است ــ چه در فرع قصر و تمام و چه در فرع جهر و اخفات ــ و ترک واجب واقعی ــ که این حصه خاص است ــ نیز در امر ترتبی اخذ شده است و هیچ کدام از دو اشکال مذکور وارد نمی شود پس اشکال چهارم جائی ندارد.

می توان شبیه به این جواب را نسبت به اشکال شهید صدر(رحمه الله) بر مرحوم آقای خویی(رحمه الله) هم مطرح کرد; اشکال مرحوم میرزا(رحمه الله)این بود که اگر عصیان شرط ترتب باشد عصیان بدون علم به امری که عصیان شده است، شکل نمی گیرد و اگر علم به وجوب قصر شکل بگیرد جهل که جزء دیگر امر ترتبی است از بین می رود پس چنین امر ترتبی قابل احراز و وصول محرکیت نمی باشد و آقای خوئی(رحمه الله)پاسخ دادند که موضوع امر ترتبی را ترک واقع می گیریم نه عصیان، و ترک قصر یا جهر و اخفات واقعی قابل احراز است و شهید صدر(رحمه الله)فرمودند اگر چه که ذات ترک فعل واجب واقعی قابل احراز است ولی این جاهل، جاهل مرکب است و جاهل مرکب در حین عمل فکر می کند که نماز تمام مامور به واقعیش است و اگر بخواهد علم به عدم وجوب قصر و وجوب تمام در معلومش اخذ شود این اخذ علم در موضوع شخص حکم معلوم است که محال است و اگر در وجوب تمام دیگری اخذ شود اجتماع مثلین لازم می آید .

این اشکال را هم می توان پاسخ داد به این که در امر ترتبی علم به وجوب تمام اخذ نشده است بلکه عدم منجزیت وجوب قصر اخذ می شود یعنی هر جا که قصر یا واقعاً واجب نباشد و یا بر مکلف منجز نباشد و آن را ترک کند نماز تمام بر وی واجب می شود پس عدم وجوب قصر واقعاً یا عدم تنجز آن را در وجوب تمام ترتبی اخذ می کنیم و این مستلزم اخذ علم به تمام در شخص معلومش نیست بلکه اخذ علم به عدم تنجز تکلیف دیگر که قصر است می باشد که اشکالی ندارد و فرض و موردش منحصر در علم وجدانی به عدم وجوب قصر نیست تا که گفته شود که علم به عدم وجوب قصر مستلزم علم به وجوب تمام واقعی است و دیگر مکلف نمی تواند امر ترتبی را شامل خود بداند تا محرکیت داشته باشد بلکه عدم منجز بودن وجوب قصر دو فرد دارد یکی این که علم وجدانی به عدم وجوب قصر داشته باشد و دیگر این که حجت قائم شود بر عدم وجوب قصر مانند اینکه روایتی یا استصحابی وجوب قصر را نفی کند که با وجود آن دیگر وجوب قصر واقعاً هم باشد منجز نمی باشد و در مورد دوم وصول و احراز امر ترتبی به تمام مشروط به ترک نماز قصر ممکن است زیرا که مکلف علم به وجوب واقعی تمام ندارد بلکه آن را احتمال می دهد و احتمال وجوب قصر را هم واقعاً می دهد پس می تواند خودش را موضوع جعل ترتبی وجوب تمام در فرض عدم تنجز وجوب قصر بداند یعنی در این فرض علم پیدا خواهد کرد که یا وجوب تمام واقعی دارد چنانچه اماره و یا استصحاب مطابق واقع باشد یعنی اصلاً وجوب قصر را ندارد و یا اگر داشته باشد و اماره و استصحاب خطا باشند حکم ترتبی به وجوب تمام را خواهد داشت پس چنین امری محرکیت دارد و هم قابل وصول بوده و هم موجب علم تفصیلی به وجوب تمام و تشدید محرکیت در این فرض می شود و لغو نمی باشد .

و امـا اطلاق این امر ترتبی در فرض علم وجـدانی به عـدم وجوب قصـر و وجوب تمام به عنوان تکلیف واقعی اولی این اطلاق که فرض اول عـدم منجزیت قصـر است و مشـمول اطلاق امر ترتبی است اگر امر ترتبی مختص بود به فرض علم وجدانی شاید لغـو بود ولیکن فرض بر این است که مخصوص به آن نیست و مطلق عـدم تنجیز وجوب قصـر را در بر می گیرد یعنی در دلیل امر به تمام یک اطلاقی است نسـبت به مسافری که وجوب قصـر بر وی منجز نمی باشـد چه از باب قیام حجت شـرعی بر عـدم وجوب قصـر باشـد و چه از باب علم وجـدانی به عـدم وجوب قصـر که همیشه مکلف در مورد این اطلاق دوم وجوب تمام را حکم واقعی اولی و از باب عدم واقعی وجوب قصـر می داند نه از باب اطلاق امر ترتبی از برای عالم به عدم وجوب قصر یعنی امر به تمام ناشـی از این اطلاق را در امر ترتبی به تمام شامل خود نمی بیند و از وجوب تمام واقعی متحرک می شود که امر به تمـام ترتبی در آن راه نـدارد لیکن لاـزم نیست این امر ترتبی جعل دیگری باشـد بلکه اطلاق همان جعل واقعی تمام بر حاضـر است که شامل مسافر جاهل به وجوب قصـر که وجوب قصـر بر وی منجز نشـده است _ چه باشـد واقعاً و منجز نباشـد _ و چه نباشـد هم می شود و این اطلاق لغو نیست بلکه فایده اش این است که پس از کشف خلاف باز هم فعلش مامور به می باشد و در دفع لغویت اطلاق همین قـدر کافی است مانند جعل وجوب اکرام بر هر عالم واقعی و هر غیر عالمی که مکلف علم به عالم بودن آن داشـته باشـد که قطعـاً چنین جعـل ممکن است واطلاقش بر مقطوع العالمیه لغو نیست با این که مکلفی که به عالمیت فردی قطع دارد همیشه خود را مصـداق بخش اول این اطلاق می داند و از آن متحرک می شود نه از بخش دوم آن پس جعل چنین امر ترتبی _ که می شود اطلاـق در دلیـل وجوب تمـام اولی باشـد _ لغو نیست و قابل وصول به مکلف جاهل به وجوب قصر است.

ص: ۳۱۴

اشکالات پنجم در جهت یازدهم(۹۱/۱۲/۱۴)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در امر ترتبی بود که مرحوم کاشف الغطاء(رحمه الله) بیان کرده بود.

اشکال پنجم: این اشکال را مرحوم آقای خوئی(رحمه الله) که اشکالات ثبوتی قبلی را قبول نداشت به عنوان اشکال اثباتی مطرح کرده است ایشان فرموده این که مولا یک امر مطلق به قصر و یک امر ترتبی به تمام داشته باشد ثبوتاً معقول است ولی لوازمی دارد که نمی توان در فقه به آنها ملتزم شد چون اگر مکلف هر دو فعل را انجام نداد یعنی هم قصر را ترک کرد و هم تمام، این جا هم امر واقعی به وجوب قصر بر او فعلی شده است و هم امر ترتبی به تمام زیرا که قصر را هم ترک کرده است و قصر را نخوانده پس این مکلف امر به دو نماز ــ هم قصر و هم تمام ــ دارد مثل باب ترتب که اگر هر دو ضد را ترک کند هر دو امر فعلی می شود و هر دو را مخالفت کرده است و همچنین در امر به جهر و اخفات و در نتیجه مسافر جاهل به وجوب قصر با بقیه مسافرین و حاضرین فرق دارد و آنها هر کدام یک امر به تمام یا قصر دارند و حال اینکه، این شخص دو امر دارد یکی به قصر و یکی به تمام و در صورتی که جهلش تقصیری باشد عقابش هم دو تا است ; هم عقاب می شود بر قصر چون امر واقعی، قصر بوده و هم بر امر دوم ــ که امر ترتبی بوده ــ عقاب می شود چون شرطش محقق شده و فعلی شده است و آن را ترک کرده است .

ص: ۳۱۵

لیکن اینها فقهیاً قابل التزام نیست چون در فقه ثابت شده است که بر هر مکلفی در هر وقت یک نماز بیشتر واجب نیست و نمازهای یومیه ۵ تا است و این گونه ۸ فریضه می شود چون در ۳ نمازی که ۴ رکعتی است هم امر به قصر دارد و هم امر به تمام و دو عقاب هم بر ترک هر دو دارد ولهذا ایشان از روایات عدم وجوب اعاده، امر به احدهما تخییری استفاده می کند نه امر ترتبی به تمام.

به عبارت دیگر شرطیت جهر و اخفات ذُکری است و وجوب قصر هم ذُکری است یا مانعیت دو رکعت سوم و چهارم ذکری است و برای عالم است و برای کسی که جاهل است مانعیت ندارد که این همان روح وجوب تخییری است.

اگر کسی بگوید در صورتی که احدهما واجب تخییری شد دیگر عقاب در صورت تقصیر هم معنا ندارد چون جامع واجب بود و جامع را هم که انجام داده است.

جوابش این است که می تواند عقاب داشته باشد ولی عقاب عصیانی ندارد چون امر واقعی را آورده است و مخالفت نکرده است ولی اگر جهلش تقصیری بود مثلاً از باب ترک تعلم بود عقاب بر تجری دارد چون تعلم احکام بر کسی که در ابتدا علم به احکام ندارد واجب است و هر احتمال را بر او منجز است و ترکش تجری است مانند کسی که احتمال وجوب و حرمت شی ای را بدهد هر دو حکم بر او منجز می شود حتی اگر اتفاقاً کشف شود که فعل یا ترک که کرده است مطابق واقع باشد و از باب تجری عقاب می شود و لذا اگر کسی در اینجا قائل شود به امر تخییری لازمه اش عدم عقاب در فرض تقصیر در تعلم

نیست و قابل جمع است با فتوای به عقاب لیکن عقابش بر تجری است نه بر عصیان، و فرقش این است که اگر قائل به ترتب شدیم عقاب بر عصیان است ولی در صورتی که قائل شویم به امر به جامع عقاب تارک تعلم بر تجری است.

ص: ۳۱۶

بنابراین ایشان روایات صحت را بر جامع حمل کرده است و شرط را ذُکری گرفته است و عمل تمام مسافر جاهل صحیح می شود و اگر جهلش هم تقصیری بود از باب تجری عقاب می شود و مشهور هم نگفته اند که بر عصیان عقاب است تا با فتوای آنها منافات داشته باشد.

این مطلب که روایات خاصه قابل حمل بر امر تخییری به جامع است یا خیر بحث استظهاری فقهی است و این هم یکی از وجوه بوده و یک استظهار فقهی است و باید دید از لسان روایات چه فهمیده می شود و جمع بین روایاتی ــ که فرموده است: اگر تمام خوانده نمازش صحیح است ــ و ادله وجوب قصر بر مسافر چه استفاده می شود و ما باشیم اطلاق ادله اولیه می گوئیم نماز قصر بر هر مسافری واجب تعیینی است و اعاده لازم است لیکن این روایات می گوید اگر تمام بخواند و جاهل باشد اعاده ندارد حال چه گونه این ها را جمع کنیم؟

یک جمع ترتبی است و یک جمع هم حمل بر امر به جامع و رفع ید از ظهور روایات اولیه وجوب قصر بر مسافر در تعیین است و حمل بر تخییر بین قصر یا تمام صادر شده از جاهل است و جمع های دیگری هم محتمل است که الان وارد آنها نمی شود.

أما اصل اشکال ایشان این است که وجه ترتب لازمه ای دارد که محتمل نیست و آن تعدد امر در یک وقت و زیاد شدن فرائض یومیه است.

این اشکال ایشان که می خواهد امر ترتبی را از این راه رد کند وارد نیست و اگر استظهار باشد حرف دیگری است که گفته شود عرف این گونه جمع می کند و می گوید امر به جامع خورده است نه به هر دو به نحو ترتب که این استظهار است و امر دیگری است که می آید.

اما این حرف ایشان ـ که امر ترتبی محتمل نیست و دو لازمه مقطوع البطلان دارد که کسی ملتزم نمی شود به آنها ـ صحیح نمی باشد چون نسبت به تعدد فریضه در یک وقت که در روایات نفی آن آمده است در این جا هم ثابت است زیرا که مقصود نفی تعدد تکلیف عرضی است نه طولی و خیلی از اوقات دو امر به نماز در یک وقت متوجه مکلف می شود مثلاً در اول وقت آب داشت و بعد آب از دستش می رود و در اول، تکلیف به نماز با طهارت مائیه دارد که اگر انجام نداد ساقط می شود و بعد تکلیف به نماز با طهارت ترابیه بر او فعلی می شود و این تعدد دو امر تعیینی به یک فریضه در یک وقت است ولیکن طولی و حفظ ما یمکن از همان تکلیف اولی و فریضه واحد است و در مانحن فیه نیز همین گونه است که امر ترتبی به تمام به جهت ترک قصر که وظیفه اولی است می باشد لهذا اگر قصر می خواند دیگر تمام بر او واجب نبود .

اما تعدد عقاب هم در اینجا نیست زیرا که عقاب هم واحد است چون که هر دو امر به جهت حفظ یک ملاک است و ملاک واحد عقاب واحد داریم هر چند تکلیف به آن متعدد باشد و قبلاً این مسأله گذشت.

پس امر ترتبی در این دو فرع فقهی معقول است و هیچ یک از این اشکالات ثبوتی یا اثباتی را ندارد ولی بدون شک این وجه متعین نیست و وجوه دیگری هم معقول است که ذیلاً به اهم آنها اشاره می شود .

۱ _ لازمه یک امر به جامع بین قصر و تمام به نحو تخییر عدم امکان عقاب جاهل مقصر نیست همانگونه که گفته شد .

۲ _ دو امر مطلق یکی به قصر تعییناً و یکی به جامع بین قصر و تمام در حال جهل و این همان است که گفتیم قائلین به امتناع ترتب می توانند با آن، نتیجه ترتب را تصویر کنند و از راه دو امر مستقل مساله را درست کنند یک امر به فرد و یکی به جامع بین فردین پس مولا می تواند یک امر به قصر کند تعییناً و یک امر به جامع بین قصر و تمام بر مسافر جاهل به وجوب قصر و دیگر این جا ترتب نیست بلکه دو امر مطلق است و اشکالات ترتب در اینجا نمی آید ولی اشکال سوم مرحوم میرزا(رحمه الله)و پنجم آقای خویی(رحمه الله)در اینجا وارد است با پاسخ آنها .

۳ _ وجه سوم که برخی این را استظهار کرده اند این است که ما از این روایات و امثال آنها شرط ذُکری را استفاده می کنیم یعنی استفاده می کنیم وجوب نماز قصر مقید است به مسافری که عالم به وجوب قصر باشد همچنین در جهر و اخفات چنانچه ظاهر روایات خاصه وارد شده در این دو فرع همین است در این صورت اشکال می شود که اخذ حکم در موضوع حکم محال است در پاسخ گفته می شود که می شود در فعلیت مجعول علم به جعل را اخذ نمود و اشکال دور لازم نمی آید و در روایات هم در اینجا آمده است که (من لم تقرء یا تفسّر علیه الآیه) که ناظر به علم به جعل است پس علم به جعل در مجعول وجوب قصر برمسافر اخذ شده است و آنچه خارج شده است از اطلاق وجوب تمام بر کلیه مکلفین مطلق مسافر نیست بلکه مسافری است که به کبرای جعل حکم قصر علم دارد یعنی تکلیف اولی این است که بر هر مکلفی ۴ رکعت ظهر واجب است و اگر آیات و روایات قصر نبود می گفتیم بر مسافر هم ۴رکعت واجب است و آیه یا روایات مسافر را خارج کرد و گفت نماز آنها قصر است ولی از این روایات استظهار می شود در این وجه که وجوب قصر بر مطلق مسافر نیست بلکه مسافری است که علم به جعل قصر داشته باشد و این روایات مخصص ادله وجوب قصر بر مسافر می شود و طبق این وجه تکلیف مسافر جاهل به وجوب قصر، فقط تمام است تعییناً و عقاب او در صورت جهل تقصیری بر تجری است به جهت ترک تعلم در ابتدا و این هم یک وجه برای جمع بین دو فتوای فقهی است.

و این وجه جمع بـا دو وجه گـذشت که با ترتب سه وجه می شونـد با هم فرق دارد و فرقش این است که اگر این مسافر جاهل به قصـر نمازش را قصـر خوانـد و تمام کرد ولو غفلتاً و سـهواً نخوانـد و بعـد علم به وجوب قصـر بر مسافر پیـدا کرد نمازی که خوانده صـحیح نیست چون تکلیف به قصر نداشته ــ نه تعییناً و نه تخییراً ــ بلکه تکلیف به تمام داشته تعییناً بر خلاف سه وجه دیگر که در آنها تکلیف به قصر داشته تعییناً یا تخییراً و صحیح واقع می شود و اعاده ندارد.

فصولی در بحث تزاحم (۹۱/۱۲/۲۰)

.Your browser does not support the audio tag

بحث بعـدی ــ که ما وارد آن نمی شویم ــ یک جهتی است که قبلاً ذکر شـد اینکه اگر واجبین، احدهما موسع بود و دیگری مضیق، مانند نماز در سعه وقت برخلاف ازاله نجاست که فوری است آیا ترتب لازم است و داخل در باب تزاحم است یا خیر؟ که قبلاًـ عرض شـد خـارج از باب تزاحم است و نیازی به امر ترتبی نیست و امر مطلق به موسع با امر مطلق به ضـد مضـیق قابل جمع هسـتند و ترتب لاـزم نیست و مفصـلا این مطلب در بحث میان محقق ثانی(رحمه الله) و شـیخ بهائی(رحمه الله)گـذشت و تکرار آن را لازم نمی دانیم ولـذا وارد بحث تزاحم می شویم که از ثمرات بحث ترتب و یا از مسائلی است که بحث ترتب در آن بسیار کارائی دارد البته به همین جهت اصولیون، بحث تزاحم را در این جا ذکر کرده انـد و ما در تقریرات اصول آن را به بحث تعـارض منتقـل کردیم و در آنجـا بـاب تزاحم را از بـاب تعـارض جـدا کرده و بحث کرده ایم و تنـاسب آن را بـا بحث تعـارض نیز ذکر کرده ایم ولی شایـد بهتر باشـد به جهت مطابقت با روش مألوف در تـدوین اصول همین جا وارد بحث تزاحم شویم و در سه فصل آن را بحث کنیم .

ص: ۳۲۰

فصل اول: در فرق باب تزاحم با تعارض و خروج یا عدم خروج باب تزاحم از تعارض است که بحث مهمی است.

فصل دوم: احکام و یا مرجحات باب تزاحم است.

فصل سوم: تنبیهات باب تزاحم.

فصـل اول: در فرق میـان تزاحم و تعـارض و این که آیـا بـاب تزاحم داخل در باب تعارض است یا نه؟ در کتاب تعارض گفته شـده است که تعـارض: تنـافی مـدلول یا دلالت دو دلیل شـرعی است که از آن به تکاذب هم تعبیر شـده است و مـدلول دلیل شرعی همان احکام شـرعی و مجعولات شـرعی می باشـد ولذا می توان این گونه گفت که تعارض، تنافی دو حکم شـرعی در مرحله جعل است چون مدلول دلیل شـرعی همواره جعل کلی شارع است و اگر جعل شـرعی که دلیل بر آن دلالت می کند با جعل شرعی که دلیل دیگری بر آن دلالت دارد با هم قابل جمع نباشند تعارض رخ می دهد.

بنابر این تنافی بین جعل ها است که تکاذب و تعارض را میان مـدلول دو دلیل ایجاد می کند مثل جعل وجوب و جعل اباحه یا حرمت برای فعل واحـد و لـذا گفته شده است که هر جا میان دو جعل و دو حکم کلی جعل شده قابل جمع نبودند و جمعشان

ممتنع بود در باب تعارض داخل می شود چون مستلزم تکاذب بین دلیلین آن دو جعل می شود چه بین اصل آن دو جعل تنافی باشـد و چه بین اطلاـق آنهـا،ماننـد موارد تعـارض به نحو عموم من وجه در مثـال (اکرم کـل عـالم) و (لاتکرم الفاسق) که در (عالم فاسق) اطلاق دو جعل با هم تنافی دارند .

ص: ۳۲۱

اما تعریف تزاحم: تنافی بین دو مجعول فعلی در مرحله امتثال است یعنی جائی که هر دو مجعول با هم قابل امتثال نباشند مثل ازاله و صلاه در وقت مضیق که یک جعلی می گوید (تجب الصلاه عند اذان الظهر) و یک جعل دیگر می گوید (تجب ازاله النجاسه و تطهرها عن المسجد) که هر کدام بر موضوعی است غیر از موضوع دیگر که ابتداءً میان دو جعل تنافی نیست ولی اگر هر دو مضیق بودند و موضوعشان با هم جمع شدند و هر دو خواستند فعلی شوند این دو حکم مجعول فعلی نمی توانند در امتثال هر دو با هم فعلی شوند به این معنا که مکلف نمی تواند هر دو را امتثال کند چون که بین آنها در مرحله امتثال، تضاد است و این موجب تنافی بین مجعولین در مرحله امتثال می گردد که مکلف نمی تواند هر دو مجعول فعلی را امتثال کند.

حال بحث می شود که آیا این تنافی بین مجعولین در مرحله امتثال موجب تنافی بین جعلین هم می شود یا نه؟ اگر این تنافی بین مجعولین در مرحله امتثال مستلزم امتناع جعلین بشود ولو اطلاق جعلین در مورد تزاحم ـ چون گفتیم که تعارض اعم است از تنافی بین دو دلیل در تمام مدلول و یا در بخشی از مدلول ـ در این صورت تزاحم داخل در تعارض خواهد شد زیرا اطلاق دو جعل با هم تنافی پیدا می کنند و موجب تکاذب اطلاق دو دلیل نسبت به یکدیگر می گردد.

اما اگر آن تنافی در مجعولین به جعلین ـ حتی به اطلاقشان ـ سرایت نمی کند و حتی اطلاق دو جعل هم با هم منافات ندارد پس این تنافی به جعلین سرایت نمی کند و مدلول دو دلیل جعلین است و وقتی هر دو جعل بتوانند مطلق باشند و با دیگری تنافی نداشته باشند بین دو دلیل نیز تکاذب نخواهد بود نه در اصل مدلولشان و نه در اطلاق مدلولشان که در این صورت باب تزاحم از باب تعارض ـ به کلی ـ خارج خواهد شد حال چگونه تنافی مجعولین در مرحله امتثال موجب تنافی در جعلین ولو اطلاق جعلین نمی شود و یا چگونه می شود؟ این مطلب به اختلاف مبانی گذشته در مبحث ترتب فرق می کند که در این جا نتیجه به اختلاف چهار مبنا فرق می کند.

۱) مبنای اول: این است که کسی اختیار کند که تکالیف شرعی به قید قدرت مقید نمی باشند مانند مسلک خطابات قانونیه مرحوم امام(رحمه الله) که ایشان در آنها اصلا قدرت را شرط نمی دانند یا قدرت به معنای مقدور بودن نفس فعل و عدم عجز از آن شرط است ولی قدرت بالقیاس الی الغیر _ که در باب ضدین موجود نیست _ شرط نیست و امر به ضدین مطلقا جایز است زیرا که در موارد تزاحم هر کدام از دو ضد فی نفسه مقدور است بنابراین می شود امر هر دو واجب مضیق مطلق باشد و در آن محذوری نیست هر چند مکلف در ترک یکی معذور است یعنی منجزیت و عقاب ندارد.

طبق این مبنا باب تزاحم از باب تعارض خارج می شود چون هر دو جعل مطلق بوده و در آن امتناعی نیست و هر دو، هم واجب فعلی می شوند ولیکن مکلف عقلاً نمی تواند هر دو را ترک کند اما می تواند یکی را ترک کند و ترک یکی منجز نیست و عقاب ندارد البته اگر متساویین باشند. اما اگر یکی اهم باشد نباید عقلاً ترک اهم بشود که این همان مرجحات باب تزاحم است که در فصل دوم خواهد آمد و طبق این مبنا دیگر تعارض و تکاذب بین دلیل امر به ازاله و امر به صلات نخواهد بود و دو وجوب تعیینی مطلق نسبت به هر دو فعلی خواهد شد و مرجحات باب تزاحم نیز _ همانگونه که توضیح آن در فصل دوم خواهد آمد _ به حکم عقل خواهد بود نه به حکم شارع و اطلاق دلیل .

ص: ۳۲۳

۲) مبنای دوم: این است که قـدرت را در امر شـرعی شـرط بـدانیم و قائل شویم که نمی شود امر به هر دو ضـد باشـد چون که جمع بین ضـدین مقـدور مکلف نیست و امر تعیینی مطلق به هر دو ممتنع است و مثـل صـاحب کفـایه قائـل به امتنـاع ترتب هم بشویم یعنی امر ترتبی و مشـروط به ترک ضد را هم ممتنع بدانیم در این صورت تزاحم داخل در باب تعارض می شود و اصل دو امر در مورد تزاحم مطلقا با یکـدیگر تنافی پیـدا می کنند و پس از تعارض و تساقط وجوب هیچ یک ثابت نمی شود و این را تعـارض مطلـق دو امر در مـورد تزاحـم می نـامیم که طبق مبنـای صـاحب کفـایه چنین می شود یعنی هر دو حکم نمی توانند باشـند چون اگر بخواهنـد هر دو باشـند ـ چه مطلق و چه مشـروط به ترک دیگری ـ ممتنع می باشـد زیرا که امر ترتبی را هم ممتنع می داننـد و ثبوت یکی دون دیگری ترجیـح بلامرجـح است و امر به جـامع احـدهما نیز دلیل خاص می خواهـد زیرا که مفـاد هریـک از دو دلیـل امر تعیینی به خصـوص عنـوان ازاله و عنـوان نمـاز است که غیر از عنـوان تخییری احـدهما می باشـد بنابراین هر دو دلیل در مورد تزاحم تساقط می کنند و هیچ یک از دو وجوب ثابت نمی شود و این بدان معناست که تنافی بین مجعولین در عالم امتثال به تنافی بین دو جعل در مورد تزاحـم سرایت می کند و موجب تعارض اطلاق دو دلیل در مورد تزاحم و تساقـط هر دو می شـود و به اصـل عملی که نـافی وجـوب هر دو است رجـوع می شود مگر اینکه از خـارج دلیـل بر وجوب احدهم تعیینا یا تخییراً داشته باشیم که خارج از محل بحث است .

۳) مبنای سوم: آن که قدرت را شرط بدانیم ولی ترتب را هم ممکن بدانیم نه ممتنع و قدرت را به معنای مقدور بودن تکوینی و عدم اشتغال به ضد واجب اهم یا مساوی بدانیم _ یعنی اشتغال به ضد واجب اهم یا مساوی را رافع قدرت بدانیم _ که در این صورت مانند مبنای اول به کلی باب تزاحم از باب تعارض خارج خواهد شد زیرا که مکلف اگر اهم یا مساوی را انجام بدهد و به آن مشغول شود امر به ضد دیگر فعلی نخواهد شد پس هیچ گاه مکلف در امتثال و اطاعت این دو امر دچار تکلیف به غیر مقدور نمی شود و هیچ گاه اطلاق چنین دو جعل مقید به قید قدرت به معنای مذکور مکلف را الجاء به معصیت و فعل غیر مقدور نمی کند تا ممتنع باشند ولهذا میان دلیل دو جعل تعارض نخواهد بود حتی به لحاظ اطلاق آنها .

۴) مبنای چهارم: همان مبنای سوم است یعنی ترتب ممکن است ولیکن قید قدرت به معنای قدرت تکوینی است نه عدم اشتغال به ضد واجب اهم یامساوی و چون که قدرت تکوینی نسبت به هر دو واجب متزاحم فعلی است به این دلیل که مکلف می تواند هر کدام را ترک کند و دیگری را انجام دهد پس این مستلزم اطلاق هر دو دلیل و دو امر تعیینی مطلق به هر دو ضد خواهد بود که جمع بین ضدین است و همچنین غیر مقدور است و معقول نمی باشد _ بنابر شرطیت مقدوریت در واجبات _ لهذا تنافی میان اطلاق دو جعل شکل می گیرد و باب تزاحم در باب تعارض داخل می شود ولیکن این تعارض میان مطلق دو وجوب ضدین یعنی وجوب ازاله و وجوب نماز در مورد تزاحم نیست بلکه تعارض میان اطلاق آنها است یعنی وجوب هریک از دو فعل در فرض ترک دیگری فعلی است و این مقدار از مدلول دو دلیل خارج از تعارض است زیرا که این همان امر ترتبی است که ممکن است و آنچه که داخل در میدان تعارض است اطلاق دو امر نسبت به وجود مطلق هر دو ضد است یعنی حتی در فرض اشتغال به دیگری که این دو اطلاق به سبب تعارض از حجیت ساقط می شوند و اما وجوب هر طرف مشروط به ترک دیگری خارج از تعارض است ولذا مکلف نمی تواند هر دو را ترک کند بلکه بایستی یکی را انجام دهد.

بنابراین طبق این مبنا دیگر نیازی به دلیل خاص بر وجوب احدهما نداریم و این تعارض جزئی در مورد تزاحم است که نتیجه واجب تخییری را ثابت می شود بلکه اگر احدهما اهم باشد وجوب تعیینی آن نیز قابل اثبات است چنانچه شرحش خواهد آمد.

ظاهر عبارت تقریرات مرحوم میرزا(رحمه الله) اختیار این مبنای چهارم است بنابراین طبق این چهار مبنا باب تزاحم فرق می کند طبق مبنای اول و مبنای سوم تزاحم کاملاً خارج از باب تعارض است و طبق مبنای دوم ــ مبنای صاحب کفایه ــ دلیل دو امر در مورد تزاحم داخل در تعارض مطلق می باشند و طبق مبنای چهارم دلیل دو امر تعارض جزئی دارند که وجوب هریک از دو واجب مشروط به ترک دیگری ثابت می شود و مشمول دلیل امرش می باشد و خارج از تعارض است بلکه ــ چنانچه خواهد آمدــ آثار دیگر باب تزاحم نیز طبق این مبنا فی الجمله قابل اثبات است .

بررسی تعارض جزئی (۹۱/۱۲/۲۱)

Your browser does not support the audio tag.

در فصل اول از سه فصل بحث تزاحم عرض شد که بحث در این است که فرق میان تزاحم و تعارض چیست؟ که گفته شد که تزاحم تنافی بین مجعولین در مقام امتثال است و تعارض تنافی بین جعلین است و موجب تکاذب بین دلیلین می شود و تنافی بین مجعولین در مقام امتثال اگر به جعلین سرایت کند تعارض می شود و گفتیم که ۴ مبنا وجود دارد که طبق دو مبنا باب تزاحم از باب تعارض خارج است و طبق یک مبنا تزاحم داخل در باب تعارض مطلق می شود که مبنای صاحب کفایه است که اگر قید قدرت شرط باشد و جمع بین ضدین محال است و ترتب هم محال است در این صورت دو اطلاق دلیل دو امر مطلقا ساقط می شود و ممکن نیست اصل وجوب حتی وجوب مشروط هم باشد و تنافی بین مجعولین به اطلاق جعلین سرایت می کند و هیچ کدام ثابت نمی شود.

ص: ۳۲۶

طبق مبنای چهارم که ظاهر تقریرات مرحوم میرزا(رحمه الله) است که قدرت را شرط می کند ولی قدرت تکوینی را نه قدرت شرعی به معنائی که دیروز گفتیم; در این صورت چون این قدرت در هر دو هست مقتضای اطلاق امر به ازاله و نماز تعییناً وجوب تعیینی و مطلق در هر دو است و این دو اطلاق دو امر تعیینی جمع بین ضدین است که ممتنع می باشد و تنافی به جعلین سرایت کرده و تعارض شکل می گیرد ولی چون که قائل به امکان ترتب می باشد لذا تعارض جزئی است نه کلی یعنی اطلاق هر کدام از این دو امر تعیینی یعنی امر به ازاله و امر به نماز ساقط می شود ولی می تواند امر تعیینی به هر کدام از ازاله و نماز ــ در فرضی که مکلف دیگری را ترک کند ــ در هر دو طرف باشد و قابل رفع ید نیست چون که بنابر امکان ترتب ممتنع نیست پس خارج از دائره تعارض است یعنی هر امر تعیینی دو بخش دارد ۱) اطلاق امر به ازاله در فرضی که نماز را ترک کرد و ۲) اطلاق امر به ازاله حتی در صورتی که نماز را می خواند که این بخش دومی معارض است اما امر به ازاله تعیینا در صورتی که دیگری را ترک کرد خارج از دائره تعارض است.

پس بنابر امکان ترتب تعارض جزئی است و دو اطلاق مشروط ثابت می شود و اگر یکی اهم باشد می تواند وجوب مطلق اهم

نیز ثابت شود چنانچه بعداً خواهیم گفت.

پس طبق این مبنای چهارم تعارض هست ولی جزئی و هر دو واجب مطلقا ساقط نمی شوند و لذا مکلف نمی تواند هر دو را ترک کند و نیازمند دلیل خارجی برای اثبات عدم جواز ترک هر دو نیستیم بر خلاف مبنای صاحب کفایه یعنی بنابر امتناع ترتب و دو مبنائی که گفتیم باب تزاحم کلا خارج از باب تعارض است یکی این است که اصلا قدرت را شرط ندانیم که هر دو امر مطلق فعلی خواهد بود و تعارضی ندارد و این روشن است و مبنای دوم آن است که قائل به امکان ترتب شویم و قدرت تکوینی و شرعی به معنای ذکر شده که خلاف اصطلاح است را شرط بدانیم یعنی هم فعل مقدور باشد و هم به واجب دیگری ـ که مزاحم این است و اهم یا مساوی است ـ مشغول نباشد یعنی عدم امکان فعل واجب و عجز رافع تکلیف خصوص عجز تکوینی نیست بلکه اعم است به این معنا که هم شامل عجز تکوینی می باشد و هم عجزی که ناشی است از اشتغال مکلف به واجب اهم یا مساوی، که این هم نوعی عجز شرعی است و طبق این مبنا هیچ گاه دو وجوب مطلق فعلی نمی شود زیرا طبق اخذ این قید در تکالیف اگر هر دو مساوی باشند تنها دو وجوب ترتبی مشروط خواهیم داشت و اگر یکی اهم باشد یک وجوب مطلق به اهم و یک وجوب ترتبی مشروط به مهم خواهیم داشت و صورت دیگری معقول نیست تا دو وجوب تعیینی مطلق فعلی شود پس هیچ گاه این دو جعل ـ با مقید لبّی مذکور ـ منتهی به تنافی نمی شوند و باب تزاحم خارج از تعارض می شود لیکن طبق مبنای دوم و چهارم باب تزاحم داخل در باب تعارض است ولیکن طبق مبنای دوم مطلقا در باب تعارض داخل است برخلاف مبنای چهارم که وجوب ترتبی می تواند باشد و اطلاق جزئیا ساقط می شود و طبق مبنای دوم وجوب احدهما دلیل می خواهد به خلاف مبنای چهارم که دلیلی از خارج نمی خواهد.

حالاـ بحث در این است که بنابر امکان ترتب با چه تقریب و بیانی نگذاریم باب تزاحم به تعارض بکشد؟ تقریباتی در این جا ذکر شده است البته مقدمةً عرض شود که مقصود تزاحم امتثالی است نه ملاکی ــ که آن داخل در باب تعارض است ــ یعنی اصطلاح تزاحم که مرحوم آخوند(رحمه الله)در باب اجتماع امر و نهی آورده اند که مراد از آن تزاحم مصلحت و مفسده در یک فعل واحد است و این با تزاحم در امتثال در این جا فرق دارد تزاحم در باب اجتماع امر و نهی تزاحم دو ملاک در فعل است ولی تزاحم در مقام امتثال تزاحم دو حکم که هریک در موضوع و متعلقی غیر از دیگری در مقام امتثال می باشد و مکلف قدرت بر هر دو را ندارد ولهذا این تزاحم در منتهی است اما تزاحم ملاـکی و کسر و انکسار مصلحت و مفسده در مبادی حکم و قبل از جعل است که اگر یکی اقوی بود مولی طبق آن حکم می کند و اگر هیچ کدام غالب نبود حکم نمی شود و بین این دو تزاحم فرق های زیادی است که یکی در امتثال است و دیگری در مبادی جعل، و اوّلی مربوط به عبد است و دومی مربوط است به مولا که باید سبک و سنگین کند و قبلاً گفتیم امتناع در باب امر به ضدین امتناع در منتهی است نه در مبادی.

یک فرق هم این است که تزاحم ملاکی داخل است در باب تعارض زیرا که مولی نمی تواند هر دو را جعل کند و نمی شود هر دو جعل شوند و لذا موجب تکاذب و تعارض است بر خلاف این تزاحم که از باب تزاحم است و سومین اصطلاح تزاحم را هم شهید صدر(رحمه الله) اضافه می کنند به عنوان تزاحم حفظی که مربوط است به احکام ظاهری و جایش این جا نیست .

ص: ۳۲۸

حال این که گفته اند اگر قائل به ترتب شدیم باب تزاحم از تعارض خارج می شود تقریبات متعددی از برای آن در کلام مرحوم میرزا(رحمه الله)آمده است .

تقریب اول: این که اگر گفتیم قدرت در تکلیف اخذ شده است پس هر کدام از دو ضد را که انجام دهیم قدرت از دیگری رفع می شود پس دو وجوب مطلق فعلی نمی شوند که طلب ضدین و امتناع در جعل پیش بیاید بلکه از دو دلیل امر دو وجوب ترتبی بیش تر استفاده نمی کنیم و این هم معقول است و تنافی ای شکل نمی گیرد.

جواب این بیان روشن است که قدرت را که گفتیم در تکلیف شرط است قدرت حدوثا و بقاء شرط نیست بلکه فقط حدوث قدرت شرط است و اگر مکلف از ابتدا قادر است که هر کدام را بخواهد انجام دهد و قدرت بر هر کدام دارد تکلیف به آن فعلی می شود بله، هر کدام را که شروع کرد بر دیگری قدرت ندارد ولی این رفع قدرت بعد الاختیار و تنجیز است و این شرط تکلیف نیست و بقا قدرت و قدرت بعد از اختیار شرط نیست و الا اگر این شرط باشد فرض کنید ازاله هم نکرده و فعل مباح یا مستحبی را مثل قرآن خواندن انجام داد باید وجوب ازاله مرتفع شود چون بقاءً قدرت ندارد با این که چنین نیست و عصیان کرده است.

پس قدرتی که در تکلیف شرط است قدرت حدوثی و بقائی نیست که بگوئیم با اشتغال به ضد دیگری فعلی نشده است پس قید مطلق قدرت به تنهائی برای از کار انداختن دو اطلاق کافی نیست و این تعجیز به سوء اختیار است که رافع تکلیف نمی باشد و دو تکلیف مطلق درست می شود و این موجب تعارض است البته این تعارض ــ بنابر امکان ترتب ــ تعارض جزئی است نه کلی ولذا مرحوم مرحوم میرزا(رحمه الله)گفته تعارض هست ولی این تعارض به این مقدار است .

تقریب دوم: این است که قـدرت حدوثی بر یکی است نه بر هر دو چون که بر جامع قدرت دارد بنابراین امر به یکی از این دو که اختیار می کند فعلی می شود نه هر دو.

جواب این مطلب هم این است که جامع بر هر کـدام از این دو قابل تطبیق است و لـذا قـدرت بر هر کـدام دارد و لذا اگر ضـد غیر واجبی را انتخـاب کرد نمی گوینـد بر آن واجب قادر نبوده است و می گوینـد به سوء اختیار خود را عاجز کرده است پس این بیان ها درست نیست و اگر فقط قـدرت تکوینی را لحاظ کنیم دو وجوب تعیینی مطلق شـکل می گیرد و در جعل تعارض می شود و این همـان مبنـای چهـارم است که گفتیم دو اطلاـق را در دو وجوب از بین می برد ولی مطلق وجوب را از بین نمی برد و وجوب هر کـدام مشـروط به دیگری خـارج از دائره تعارض باقی می مانـد و اثر این تعارض جزئی این است که شایـد ر برخی موارد نوبت به احکام باب تزاحم نمی رسـد و احکام باب تعارض موجب تقـدیم اطلاق اقوی بر اضـعف می شود که بر احکام باب تزاحم مقـدم است و بایـد ابتـدا مثلا سـراغ اقوی الـدلالتین برویم و دیگری را نفی کنیم ـ که شایـد بعداً این بحث مطرح شود ـ برخلاف این که بگوئیم اصلاً تعارض نیست که در این صورت فقط سراغ مرجحات باب تزاحم می رویم.

تقریب سوم: که این تقریب شـهید صدر(رحمه الله) است و شاید از بعضی از بیانات آقای خوئی(رحمه الله)هم استفاده شود که بگوئیم آنچه که قید است مقدوریت است ولی این مقدوریت فقط مقدوریت تکوینی نیست و این که چون بر جامع قادر است هر دو امر فعلی می شود درست نیست و قدرت که اخذ شده از باب حکم عقل به قبح تکلیف به غیر مقدور یا نکته اسـتظهاری مرحوم میرزا(رحمه الله)است که امر، از باب بعث و تحریک است و بایـد جائی باشـد که تحرک لغو نباشد و این دو نکته بیش از این اثبـات نمی کنـد که بایـد تکلیف در جـائی باشد که مکلف بر جامع قادر باشـد و به یک غرض دیگر مولا ـ که با این مضاد است و اهم یا مساوی است ـ اشـتغال نداشـته باشد و اگر به آن مشـغول شد این جا دیگر تکلیف و بعث مولی لغو است مثل جائی که غیر مقـدور است چون وقتی مشغول انجام اهم است چرا او را به ضـد واجب دیگر بعث نمایـد زیرا که اگر برای جمع میان هر دو است که مقدور نیست و اگر برای منصرف کردن از اهم به مهم است که قبیح است و ملاک بیشتری از دست می رود واگر به مساوی است که لغو است.

ص: ۳۳۰

پس هم عجز تکوینی رافع تکلیف است و هم عجزی که از اشتغال به اهم یا مساوی نشأت گرفته است بله، عجز نشأت گرفته از اشتغال به مهم یا غیر واجب رافع امر نیست و لذا در جائی که مشغول باشد به ضد مرجوح یا غیر واجب امر به واجب فعلی است و اطلاق دارد پس ادعا این است که این قدرت شرط است که هم جامع مقدور باشد و هم مکلف مشغول نباشد به ضدی که اهم است و الا در آنجا امر و بعث نیست پس قید قدرت را توسعه دادیم و فقط قدرت تکوینی نیست که شرط است بلکه نباید به واجب اهم یا مساوی مشغول باشد بنابراین اگر مقید لبّی مقدوریت را این گونه تصویر کردیم و گفتیم آنچه که شرط است این است که فعل مقدور باشد و به واجب اهم یا مساوی مشغول نباشد، مبنای سوم صحیح می شود.

در نتیجه کلا تعارض در موارد تزاحم رفع می شود چون یا هر دو با هم مساوی هستند که دو وجوب مشروط ثابت می شود و یا یکی اهم است و یکی مرجوح که وجوب ارجح مطلق است و وجوب مرجوح مشروط است و هیچ گاه این چنین دو جعلی که مقید به این قید لبّی هستند به دو وجوب مطلق منتهی نمی شود و همیشه یکی از دو وجوب مشروط خواهد بود و دیگری، یا مطلق است و یا آن هم مشروط است و آن صورتی است که متساویین باشند و هیچ گاه این دو جعل به دو مجعول و دو وجوب تعیینی مطلق منجر نمی شوند تا تعارض شکل گیرد لهذا باب تزاحم خارج از باب تعارض می شود مطلقا و ترتب نیز علی القاعده می شود چون مقتضای مقید لبی مذکور ترتب و وجوب مشروط در یک طرف و یا هر دو طرف خواهد بود بلکه در فصل دوم خواهد آمد که ما می توانیم کلیه مرجحات باب تزاحم را از این قید لبی به این معنی که گفتیم بیرون بکشیم و مرجحات را از خود دلیل امر شرعا استفاده خواهیم کرد نه اینکه به حکم عقل عملی است ولیکن طبق مبنای اول که بازهم تزاحم خارج از باب تعارض است و هر دو تکلیف مطلق و فعلی می باشند نمی توانیم مرجحات را از باب دلیل شرعی استفاده کنیم چون به حسب دلیل شرعی هر دو تکلیف مطلق و تعیینی و فعلی می باشند بلکه از باب حکم عقل عملی گفته می شود که اگر یکی از آن دو تکلیف اهم باشد عقل بلزوم امتثال آن حکم می کند و لذا مرجحات، طبق مبنای اول عقلی می باشند و طبق مبنای سوم شرعی، و نتیجه مطلق بودن وجوب است و ترجیح شرعی می شود نه عقلی و مقتضای اطلاق امر است و تفصیل این احکام خواهد آمد.

ص: ۳۳۱

اشکالات باب تزاحم(۹۱/۱۲/۲۶)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در فصل اول از تزاحم بود و عرض شد طبق مبنای امکان ترتب و این که در اوامر قدرت شرط و قید لبی است این گونه معنا شود که هم قادر تکوینی باشد بر واجب باشد _ که گفتیم این قدرت حدوثا شرط است _ و هم مشغول به واجب اهم یا مساوی دیگری نشود در این صورت باب تزاحم از باب تعارض خارج می شود و تعارض جزئی هم میان اطلاق دلیل دو امر نخواهد بود.

دلیل این که چرا می گوئیم قدرت به این معنای فوق در اوامر شرط است نیز گذشت و در نتیجه دیگر هیچ گاه این دو امر به دو امر مطلق تعیینی به ضدین منتهی نمی شوند بلکه یا هر دو وجوب مقید و مشروط به ترک دیگری هستند و یا یکی مطلق است و دیگری مشروط است لهذا هیچ گاه به تنافی و تعارض بین جعلین نمی رسیم و این از برکات قول به امکان ترتب و تفسیر و تحلیل قدرت به این معنا است و این تحلیل فنی، هم باب تزاحم را از باب تعارض به کلی بیرون می کشد و هم در فصل دوم خواهیم دید که کلیه احکام و مرجحات باب تزاحم را از اطلاق دلیل امر استفاده می کنیم که در این صورت ترجیحات باب تزاحم شرعی می شوند نه از باب حکم عقلی عملی.

ممکن است تصور شود که بر این تقریب دو اشکال وارد است .

اشکال اول: این است که گفته شود لازم نیست در تکالیف و اوامر شرعی قید عدم اشتغال به واجب مساوی یا اهم اخذ شود چون ممکن است ملاک تکلیفی را که مولا کرده است اهم از همه ملاکات اوامر دیگر باشد و همان طور که اصل ملاکات مربوط به مولا و شارع است درجات ملاک و اهمیت آنها هم مثل خود ملاک مربوط به شارع است و او از آن خبر دارد لهذا مولا امرش را مطلق قرار می دهد و مقید قرار نمی دهد چون می داند که ملاکش اهم از کلیه واجبات دیگر است و همان گونه که اطلاق خطاب کاشف از اصل ملاک می باشد همچنین اطلاق خطاب اهمیت ملاک را هم می رساند بنابراین اطلاق دلیل امر اقتضاء دارد که ملاک این خطاب اهم است و آن یک امر دیگر هم چنین اطلاقی را داراست و لذا میان اطلاق دو امر در موارد تزاحم تعارض می شود و هر کدام می گوید من اهم و مطلق هستم و چون که نمی شود هر دو از یکدیگر اهم باشند لهذا میان این دو اطلاق تعارض و تکاذب شکل می گیرد و نتیجه آن مبنای چهارم خواهد بود.

ص: ۳۳۲

جواب اشکال: پاسخ این بیان روشن است زیرا که اولاً: که خطابات به نحو قضایای حقیقیه هستند نه خارجیه و باید قضایای حقیقیه این قید را داشته باشند چون در قضایای خارجیه می شود گفت که نظر شارع به اوامر خارجی که جعل کرده می باشد و نگاه می کند که مثلاً ملاک این امر از همه آنها اهم است لذا این را مطلق قرار می دهد ولی در قضایای حقیقیه ناظر به آنچه در خارج واقع شده یا می شود نیست بلکه ناظر به آنچه که ممکن است واقع شود می باشد و موضوعاتش مقدر الوجود لحاظ می شوند و روشن است که ممکن است فرض شود که یک واجب اهم از این واجب یا مساوی آن باشد لهذا بایستی این مقید لبی در اوامر مجعول به نحو قضایای حقیقیه فرض شده و اخذ شود مگر این که مولا در اطلاق قضیه حقیقیه جدی

نباشـد پس باید این قید در قضایای حقیقیه شـرط باشد که این امر در جائی است که مکلف به واجب اهم یا مساوی که ممکن است جعل شود مشغول نباشد .

ثانیـاً: در قضایـای خـارجیه نیز چـون که مکلفین می داننـد همه ملاکـات تکـالیف مسـاوی نیسـتند و اهم و مهم دارنـد این علم اجمالی واقع و ارتکازی به این که بعضـی از واجبات اهم و ارجح و بعضـی مرجوح هسـتند کافی است که در قضایای خارجیه هم اطلاق به لحاظ همه واجبات دیگر منعقد نشود و این علم اجمالی ارتکازی قرینه متصله است که موجب تقیید اوامر مجعوله به نحو قضایـای خـارجیه به همین معنـا از قـدرت می باشـد زیرا لااقـل موجب اجمال از این ناحیه می شود پس در ادله اوامر و واجبـات خارجیه هم چنین اطلاقی که وجود ملاک اهمی از این واجب را نفی بکنـد نیست بلکه مقیـد لبّی مـذکور در آنها نیز اخـذ شده است مانند قضایای حقیقیه و یا لااقل از این ناحیه اجمال دارند و در نتیجه اطلاق مذکور که موجب تعارض دلیل دو امر در مورد تزاحم می شود وجود ندارد و باب تزاحم خارج از باب تعارض است .

ص: ۳۳۳

اشکال دوم: این است که شما قید قدرت را توسعه دادید و گفتید یعنی قدرت تکوینی و اعم است از عدم اشتغال به واجب اهم یا مساوی و این قید هم اخذ شد ولی معلوم نیست این قید در مورد تزاحم بر ضد واجب _ مثلاً نماز یا ازاله _ صادق باشد زیرا که امر به ازاله به قید عدم اشتغال به نماز به این عنوان مقید نشده است و از این جهت مطلق است پس به این اطلاق اخذ می کنیم و می گوئیم اهم یا مساوی نیست و چون این اطلاق در طرفین است لهذا تعارض شکل می گیرد .

حاصل اینکه دلیل هریک از دو امر در موارد تزاحم نسبت به عنوان واجب دیگر، به عدم اشتغال به آن، مقید نشده است پس از این ناحیه مطلق خواهد بود و وجوب تعیین مطلق را حتی در فرض اشتغال به دیگری ثابت می کند و این اطلاق در دو طرف موجود است و با یکدیگر تعارض خواهد کرد و نتیجه همان مبنای چهارم خواهد شد.

جواب اشکال: پاسخ این بیان هم روشن است که درست است که عنوان عدم اشتغال به نماز در امر به ازاله اخذ نشده است و همچنین عنوان عدم اشتغال به ازاله در امر به صلاه اخذ نشده است ولی فرض بر این است که در هر دو دلیل عدم اشتغال به واجب اهم یا مساوی به این عنوان اخذ شده است و به لحاظ آن قید که اخذ شده است اطلاق مذکور می شود شبهه مصداقیه مقید اخذ شده در دلیل که مانع از تمسک به اطلاق دلیل می شود حتی اگر از ناحیه عنوان دیگری قیدی اخذ نشده باشد و نمی شود در شبهه مصداقیه مقید یا مخصص به اطلاق دلیل اخذ کرد چون محتمل است نماز یا ازاله واجب که مزاحم است مصداق عنوان مقید یعنی واجب اهم یا مساوی باشد و عدم اخذ عنوان عدم اشتغال به نماز یا ازاله کاشف از عدم اهم یا مساوی بودن آنها نمی باشد و مولی نیز به همان اخذ قید لبّی ذکر شده اکتفا می کند البته اگر کسی در شبهات مصداقیه مخصص، به عام تمسک کند مثل کسانی که گفته اند در مخصصات لبی از برای عام می شود به عموم عام تمسک کرد _ مبنای مرحوم میرزای نائینی(رحمه الله) _ یا کسانی که می گویند که اگر شبهه مصداقیه عام شبهه حکمیه باشد می توان به عموم عام تمسک کرد _ مبنای شهید صدر(رحمه الله)_ مثل این که یک دلیل می گوید (هر آبی مطهر است) و دلیل دیگر می گوید (آب نجس مطهر نیست) اگر شک کردیم مثلاً آیا آب های معدنی نجس هستند پس مطهر نیستند یا پاکند پس مطهر هستند این هر چند که شبهه مصداقیه دلیل مطهریت است ولیکن فی نفسه شبهه حکمیه نسبت به نجاست و طهارت آب معدنی است که حکم شرعی دیگری است و شهید صدر(رحمه الله)می گوید می شود در چنین شبهه مصداقیه به عموم (کل ماء مطهر) تمسک کرد چون که این شبهه مصداقیه خودش شبهه حکمیه دیگری است که شاید مولی حکمش را می داند ولذا مطهریت را عام و شامل آن هم قرار داده است .

اشکال: ممکن است کسی بگوید این جا هم می شود به اطلاق دلیل امر در شبهه مصداقیه این مقید _ اهم یا مساوی بودن ضد واجب _ تمسک کرد براساس یکی از آن دو مبنا؛ مثل مرحوم میرزا(رحمه الله)که در شبهه مصداقیه مخصص لبی تمسک به عام را جائز می داند این جا هم مقید لبّی است نه لفظی لذا می تواند تمسک کند و همچنین کسی که در شبهه مصداقیه ای که فی نفسه شبهه حکمیه دیگری است اصاله العموم را جاری می داند چون مربوط به شارع است و او می داند حکمش چیست و این نکته در مانحن فیه نیز جاری است چون که مولاـ ملاکات خودش را می داند و در آنها شک ندارد و از شأن مولی اطلاع بر آن است و لهذا امر را مطلق عام قرار داده است پس طبق این دو مبنا باز هم تعارض پیدا می شود.

جواب اشکال: این اشکال هم وارد نیست چون کسی که قائل به تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص است در مقیدات لبی و شبهات حکمیه منفصل قائل به آن است اما اگر مقید لبی متصل یا کالمتصل باشد چون که مقید متصل رافع اصل انعقاد عموم یا اطلاق است دیگر شبهه مصداقیه خود عام می شود زیرا که مقید و مخصص متصل سبب می شود که برای خود عام ظهوری منعقد نشود و اصل ظهور مشکوک می شود و احدی در شبهه مصداقیه عام قائل به تمسک به آن نیست و وقتی ما قید قدرت را این گونه تفسیر کردیم براساس نکته عقلی یا استظهاری مرحوم میرزا(رحمه الله)این مطلب به مثابه قید متصل است و خطابات را ذاتاً و ظهوراً مقید می کند به جائی که فعل مقدور باشد یعنی اشتغال به واجب اهم یا مساوی در کار نباشد و این شبهه مصداقیه خود عام می شود و دیگر جائی برای آن دو مبنا و مبانی مشابه دیگر در تمسک به عام یا مطلق در شبهه مصداقیه مخصص یا مقید نخواهد بود.

بله اگر این مقید مانند اجماع بود و حکم عقلی بدیهی و یا استظهار عرفی در دلیل بعث و تحریک نبود تطبیق این دو مبنا ممکن بود لیکن تقیید اوامر به قید مقدوریت به مثابه مقیدات متصله می باشد مانند جائی که شارع بگوید (اکرم العالم الا الفاسق) و یا (اکرم العالم غیر الفاسق) و شک شود فلان عالم فاسق است یا عادل است که احدی در این جا تمسک به عموم عام نمی کند زیرا که شبهه مصداقیه خود عام است.

ادامه بحث قبل (۹۲/۰۱/۱۷)

.Your browser does not support the audio tag

بحث ما قبل از تعطیلات در تزاحم بود _ تزاحم در امتثال _ که عرض شد باب تزاحم باب مستقلی از باب تعارض است البته تزاحم امتثالی نه تزاحم ملاکی و تزاحم امتثالی باب جدیدی است که علمای اصول آن را منقح کرده اند و فرقش را با باب تعارض گفته اند که گذشت.

فصل دوم: احکام یا مرجحات باب تزاحم:

ترجیح به حکم عقل است یا شرع

مرجحات باب تزاحم است گفته شده همان طور که در متعارضین مرجحاتی وجود دارد _ ترجیح به موافقت کتاب یا مخالفت عامه یا تخییر یا تساقط _ در باب تزاحم هم که دو تکلیف در مقام امتثال قابل جمع نیستند _ مثل صلاه و ازاله یا حج بر کسی که مستطیع شده و نذر زیارت عرفه در کربلا کرده است _ در این موارد هم بحث است که چه احکامی دارد و در دو تکلیف متزاحم وظیفه مکلف چیست آیا مرجحاتی هست یا نیست و مکلف مخیر است یا مرجحاتی در کار است و آن مرجحات چیست؟

ص: ۳۳۶

در این جا هم گفته شده احکام و مرجحاتی هست که فصل دوم است و این مرجحات ربطی به تقدیم اقوی الدلیلین و مرجحات باب تعارض ندارد چه ترجیحاتی که به جمع عرفی بر می گردد و چه آنها که به ترجیح احد السندین بر می گردد زیرا که آنها مربوط به عالم دلالت لفظ است و در باب تزاحم بین دلالت ها تعارضی نیست و آن احکام جاری نیست و اگر مرجحی هست مربوط به قوت دلالت و قرینیت و امثال آن نیست بلکه مربوط به خود حکم شرعی فی نفسه است و در این جا برخی از اصولیون گفته اند چون باب تزاحم مربوط به عالم امتثال است نه جعل، در این جا مرجحات از باب حکم عقل است چون ماوراء و بعد از مرحله جعل شارع است و جعل تمام شده است و بین دو جعل تنافی و تعارضی نیست پس مربوط به شارع نمی شود و مربوط به حکم عقل در امتثال احکام شارع است و عقل است که می گوید اگر مثلاً تکلیف اهم بر مکلف منجز است باید آن را در مورد تزاحم امتثال کند بنابر این مرجحات و احکام باب تزاحم ربطی به شارع و دلیل حکم ندارد.

ولی این مطلب صحیح نیست یعنی در صورتی صحیح است که در باب تزاحم قائل شویم که قدرت در تکالیف شرط نمی

باشد که اگر قدرت شرط در تکلیف نبود جا دارد کسی بگوید هر دو تکلیف مطلق هستند و شارع هر دو را مطلق جعل کرده پس اگر ترجیحی باشد ربطی به دلیل شرعی ندارد و مثلاً مربوط به حکم عقل است بنابر این می شود طبق آن مبنا این حرف را قبول کرد که باب امتثال خارج از مرحله جعل و اطلاقات ادله و جعل شارع است و مربوط به عقل است ولی اگر قدرت را شرط در تکلیف دانستیم نه شرط در تنجیز ـ که تنجیز حکم عقل است ـ و قدرت را در فعلیت تکلیف اخذ کردیم و گفتیم که تکلیف مقید به آن است مساله مرجحات باب تزاحم و احکام باب تزاحم بر گشت می کند به اطلاق و تقیید جعل، یعنی در حقیقت همان مقید لبی و قید قدرتی که بر اثر آن باب تزاحم را از تعارض بیرون کردیم و گفتیم که چون قید قدرت اخذ شده و قید قدرت به معنای اعم از عدم عجز تکوینی و عدم اشتغال به واجب اهم و مساوی است ولذا با امتثال واجب مساوی یا اهم، دیگر موضوع تکلیف مرتفع می شود و از باب ورود احد التکلیفین و یا هر دو بر دیگری بالامتثال است و همین نکته اقتضای این مرجحات را دارد و ثابت خواهد کرد که مثلاً اگر یکی اهم باشد اطلاق آن فعلی می شود یعنی وجوبش مطلق خواهد بود و وجوب دیگری می شود ترتبی و مشروط به ترک اهم که اگر اشتغال به غیر اهم نیز پیدا کند وجوب آن ساقط نمی شود به خلاف عکس چون وجوب غیر اهم مشروط و ترتبی است.

پس این قیـد قـدرت به معنـای سـابق الـذکر که مرجحـات را ثابت می کنـد و تکلیف ارجـح را مطلق و غیر مشـروط نسـبت به دیگری می کنـد و دیگری را مشـروط می کنـد که همان ورود احـد التکلیفین به وسـیله امتثال بر دیگری در یک طرف اسـت دون طرف دیگر و اگر مساوی باشـند هر دو مشـروط می شوند یعنی هر دو با امتثالشان موضوع قدرت را در دیگری مرتفع می کننـد و وارد بر آن می شونـد و بـدین ترتیب مرجحـات بـاب تزاحم برگشت به اطلاـق دلیـل تکلیف می کنـد و معنای ترجیح داشـتن این است که تکلیـف به آن مطلـق است و امتثـالش و یـا فعلیتش رافـع فعلیت دیگری است بر خلاـف عکس که اگر به مرجوح اشتغال پیدا کرد تکلیف به راجح هنوز هم فعلی است چون تکلیفش مطلق است .

به عبارت مختصـرتر مرجحات باب تزاحم مربوط به ورود احد الدلیلین بر دلیل دیگر است یعنی می گوئیم اطلاق این دلیل که مرجـح دارد وارد است و اطلاـق دیگر را رفع می کنـد ولی اطلاق مرجوح رافع اطلاق دلیل راجـح نیست و در موارد تخییر هر دو تکلیـف مشـروط بوده و به این گونه هسـتند که هر کـدام را انجـام دهیم وارد بر دیگری است و توارد امتثـالین بر یکـدیگر است و ورود رفع موضوع است و سابقـاً گفتیم که ورود یـا رفع موضوع یـک وقت بـا امتثـال تکلیفی است و یک وقت با جعل تکلیـف موضـوع دیگری رفـع می شـود و یـک وقت بـا فعلیت تکلیفی، تکلیف دیگری رفع می شود و یـک وقت بـا وصول یا تنجیز تکلیفی، تکلیف دیگر رفع می شود که این اقسام خمسه ورود سابقاً گذشت.

ص: ۳۳۸

پس مرجحات باب تزاحم برگشت می کند به اطلاق دلیل شرعی یک واجب و اثبات وجوب مطلق آن در مقابل وجوب مشروط دیگری و ربطی به حکم عقل ندارد بلکه این مرجحات سبب می شود تکلیفی که آن مرجح را داراست، مطلق باشد بر خلاف دیگری که مشروط می شود و اطلاقش مورود و مرتفع است.

بنابراین این که گفته شده مرجحات عقلی است و عقل حکم به ترجیح می کند طبق مبنای اخذ قید قدرت در تکالیف صحیح نیست و صحیح در روش و منهج بحث آن است که گفته شود مرجحات باب تزاحم به معنای مطلق بودن واجب ارجح نسبت به واجب مرجوح بر حسب اطلاق دلیلش می باشد که تفصیل آن در تبیین هریک از مرجحات اثبات می شود.

ولی قبل از ورود در توضیح هریک از مرجحات باب تزاحم مناسب است اجمالاً گفته شود که عمدتاً ۴ مرجح از برای تزاحم ذکر شده است که معنایش آن است که هر کدام از این ۴ تا مرجح در یک طرف باشد وجوبش مطلق می شود نه مشروط که عبارتند از: ۱) ترجیح تکلیف مشروط به قدرت عقلی بر تکلیف مشروط به قدرت شرعی است ــ که معنای آن خواهد آمد ــ و ۲) ترجیح مالیس له البدل بر ماله البدل مثل تکلیف به وضو که بدل دارد و آن تیمم است که اگر در جائی یک آب بیشتر ندارد و نجات دادن حیوانی که تشنه است واجب باشد در این جا هم گفته اند چون که وضو بدل دارد و حفظ حیوان از مردن بدل ندارد مرجح می شود و لازم است مکلف آب را به حیوان بدهد و تیمم کند و ۳) ترجیح به اهمیت است که تکلیفی که ملاکش اهم یا محتمل الاهمیّه است مقدم و ارجح است یعنی وجوب مطلق است بر خلاف تکلیف غیر اهم و ۴) ترجیح اسبقیت زمانی است که گفته اند اگر زمان احد الواجبین قبل از دیگری باشد و به گونه ای باشد که نشود هر دو تکلیف را امتثال کرد اسبق زمانی متقدم است و نمی تواند مکلف اسبق را ترک کند و بگذارد واجب متأخر را انجام دهد .

ص: ۳۳۹

ولی بعداً معلوم خواهد شد که از این ۴ تا مرجح فقط اولی و سومی صحیح است و دو تای دیگر تمام نیست مگر این که به مرجح صحیح برگشت کند همچنین ثابت خواهیم کرد که مرجح اول ـ یعنی ترجیح مشروط به قدرت عقلی بر مشروط به قدرت شرعی ـ رتبهً اسبق است بر مرجح سوم ـ یعنی ترجیح به اهمیت ـ و این نظیر آن است که در باب تعارض گفته می شود که ترجیح به موافقت کتاب اسبق است رتبهً بر ترجیح به مخالفت عامه با این توضیحات وارد بحث از مرجحات باب تزاحم می شود .

مرجح اول: ترجیح مشروط به قدرت عقلی بر مشروط به قدرت شرعی:

۱ ـ اولین مرجح ترجیح مشروط به قدرت عقلی بر مشروط به قدرت شرعی است و مرحوم میرزا(رحمه الله) مقصود از قدرت شرعی و عقلی را بیان و منقح کرده است و می گوید اگر در دو واجبی که با هم تزاحم پیدا کردند ـ مثل تطهیر مسجد و صلاه ـ ثابت شود که شرطیت قدرت در یکی از دو تکلیف عقلی است بدان معنا که قدرت دخیل در اتصاف واجب به ملاک نیست بلکه مکلف عاجز هم باشد آن فعل ملاک را دارد مانند حفظ نفس محترمه که ملاکش با عجز هم باقی است و قدرت در آن دخیل نیست ولی به جهت این که تکلیف باید مقدور باشد قدرت در آن اخذ شده است چنین واجبی نسبت به واجب دیگری که قدرت دخیل در اتصاف به ملاک یعنی دارا بودن ملاک است و با عجز ملاکش مرتفع می شود مقدم و ارجح است ـ مثلاً برخی از واجبات در فرض عجز و عدم قدرت اصلا ملاک ندارند مانند وجوب وفای به نذر و یا برخی از عبادات که در فرض عجز بلکه مشقت هم ملاکشان مرتفع می شود ـ اسم این را قدرت شرعی می گذارد و می گوید آنها مشروط به قدرت شرعی هستند چون که قدرت در اتصاف آنها به ملاک دخیل است پس هر گاه دو تکلیف متزاحم یکی از قبیل اولی بود و دیگری از قبیل دومی، اولی که قدرت، در آن عقلی است و تنها دخیل در تکلیف است نه ملاک مقدم است بر دومی زیرا که اگر آن را انجام دهد هم ملاک آن را برای مولی به دست آورده است و هم ملاک تکلیف دوم تفویت نشده است چون با انجام اولی دیگر قادر بر دومی نبوده است و دومی دیگر ملاکی نداشته است پس هیچ ملاکی بر مولا تفویت نشده است.

به تعبير و بيان فنى ـ كه بعداً خواهيم گفت ـ وجوب اولى مطلق است و وجوب دومى مشروط و ترتبى است و مقتضاى مقيد لبى قدرت كه در تكاليف اخذ شده است اين است كه اصل مطلب مرحوم ميرزا(رحمه الله) كه از مؤسّسين باب تزاحم و اخراج آن از باب تعارض مى باشد فى الجمله صحيح است ليكن مطلب به اين سادگى كه در تقريرات ايشان آمده است نيست چون كه در حقيقت قدرت شرعى يك معنا ندارد بلكه معانى متعددى دارد كه بايد آنها را ذكر كرد و در اين رابطه شهيد صدر(رحمه الله) سه معنا از براى دخالت قدرت در ملاك تصوير مى كند.

۱ ـ معناى اول قدرت شرعى اين است كه تنها قدرت تكوينى محض در ملاك دخيل باشد كه قبلاً از آن به قدرت حدوثى بر جامع احد الضدين نام برديم و گفتيم كه شرط عقلى اولى در تكاليف بيش از اين نيست ـ با قطع نظر از تكميلى كه در بحث گذشته از براى قدرت ذكر شد ـ كه اگر مقصودمان اين باشد اين قدرت نسبت به هر دو ضد على السويه موجود است و موجب ترجيح نمى شود زيرا كه مكلف حدوثا بر هر دو تكليف متزاحم قادر است و مضطر به ترك هيچكدام بخصوصه نيست و هر كدام را مى تواند انجام دهد و ديگرى را ترك كند و مضطر نبوده كه ديگرى را ترك كند و حدوثاً قدرت بر جامع هر دو تكليف را داراست پس ملاكهاى هر دو فعلى شده است و اين معنا، اقتضاى ترجيح هيچكدام را بر ديگرى از اين جهت ندارد و اين كه مكلف اشتغال به يكى پيدا مى كند و ديگرى را ترك كرده است خود را تعجيز كرده نه اين كه قدرت حدوثاً بر آن نبوده است ولذا اگر آن ضد اصلاً واجب نبوده معصيت كرده است بنابراين دخالت قدرت تكوينى به اين معنا در اتصاف به ملاك موجب ترجيح نيست .

۲ _ معنای دوم این است که قید قدرت را به معنای توسعه یافته بگیریم و بگوئیم که قدرت به معنای اعم از قدرت تکوینی و عدم اشتغال به واجب مساوی یا اهم دخیل در ملاک است که اگر قدرت را به این معنای تکمیل شده که قبلا گذشت قید تکالیف بدانیم و آن را دخیل در ملاک بدانیم قدرت شرعی خواهد بود و این ترجیح صحیح خواهد شد چنانچه توضیح آن خواهد آمد که به احتمال قوی مقصود مرحوم میرزا(رحمه الله) این معنی یا معنای سوم است .

۳ _ معنای سوم این است که منظور از قدرت شرعی اعم از قدرت تکوینی به معنای گذشته و عدم مانع شرعی باشد چون فقها تعبیری دارند که الممنوع شرعاً کالممنوع عقلاً یعنی جائی که شارع می گوید کاری را نکن و آن را حرام می کند یا ضدش را واجب می کند در این جا هر چند مکلف تکوینا قادر است آن کار را انجام بدهد ولی شارع دستش را بسته و مانع شرعی دارد حال اگر عدم مانع شرعی در فعلیت تکلیفی اخذ شود گفته می شود آن تکلیف مشروط به قدرت شرعی است مانند وجوب حج بر مستطیع که گفته شده است قدرت و استطاعت در وجوب حج قدرت شرعی است لهذا کسی که دین حال دارد یا نفقه واجبی دارد در این صورت شرعا مستطیع نیست و قدرت شرعی بر حج ندارد هر چند تکوینی قادر است با آن پول به حج برود.

این معنای سوم از قدرت شرعی نیز مانند معنای دوم موجب ترجیح است البته به تفصیلی که خواهد آمد زیرا که کیفیت اثبات ترجیح تکلیف مشروط به قدرت عقلی بر مشروط به قدرت شرعی به هریک از دو معنای دوم و سوم طبق روش بحثی که از برای نکته و معنای ترجیح در باب تزاحم گفته شد نیاز به بحث جداگانه دارد که بحث آینده ما است.

ص: ۳۴۲

مرجحات باب تزاحم(۹۲/۰۱/۱۸)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در مرجحات باب تزاحم بود و عرض شد مرجح اول ترجیح احدالتکلیفین متزاحمین بر دیگری است از این باب که قدرت در آن تکلیف عقلی است و در دیگری شرعی یعنی اگر قدرت در احدالمتزاحمین عقلی بود و در دیگری شرعی این اولین مرجح از مرجحات باب تزاحم است .

گفتیم که مقصود از قدرت عقلی قدرتی است که در ملاک دخیل نباشد و فقط قدرت شرط در تکلیف است و مکلف عاجز هم باشد ملاک آن فعلی است و تنها نمی تواند آن را تحصیل کند و این را قدرت عقلی می گوئیم و قدرت شرعی جائی است که قدرت در اتصاف فعل به ملاک دخیل باشد یعنی در موارد عجز و عدم قدرت ملاک هم نیست بعد عرض شد که می توان برای دخالت قدرت در اتصاف به ملاک سه معنی را تصور کرد.

معنای اول در حکم همان قدرت عقلی بود یعنی قدرت بر جامع و احدالضدین داشته باشد و مضطر به ترک نباشد که این در هر دو ضد در موارد تزاحم موجود است زیرا که با انتخاب احدالضدین نمی گویند که به ترک دیگری حدوثاً مضطر بوده است پس عدم اضطرار به هر دو ضد بوده و اگر این معنا دخیل در ملاک باشد هر دو ملاک فعلی شده است و مورد تزاحم از قبیل مواردی که اضطرار بر ترک واجبی باشد نیست.

پس این نوع قدرت شرعی ملحق به قدرت عقلی است از این حیث که هر دو ملاک در مورد تزاحم فعلی خواهند بود و ما این را قدرت شرعی نمی گوئیم و برای سهولت بحث می گوئیم قدرت شرعی دو معنی دارد که همان معنای دوم و سوم است ولذا از این به بعد در تعبیرات می گوئیم قدرت شرعی دو تا است ۱) به این معنی که اشتغال به واجب مساوی یا اهم رافع ملاک باشد و ۲) به معنای عدم مانع شرعی یعنی اصلاً امر شرعی بر خلاف آن تکلیف نباشد و این دو نحو قدرت شرعی است که ممکن است در تکالیف اخذ شده باشند حال دو واجب متزاحم که در آنها قدرت عقلی یا شرعی است صوری دارد که باید بحث شود که در کجا ترجیح ثابت می شود و کجا ثابت نمی شود که می شود آنها را در شش صورت ذکر کرد.

ص: ۳۴۳

۱ ــ صورت اول این است که قدرت در هر دو تکلیف عقلی باشد یا شرعی که در حکم عقلی است باشد مثل تزاحم میان حفظ یکی از دو نفس محترمه که قدرت در ملاک آن دخیل نیست بدون شک این جا حکم تخییر است چون فرض این است که هر کدام از این دو تکلیف مشروط است بنحو ترتب به عدم اشتغال به دیگری که مساوی است و وجوب هیچکدام مطلق نمی باشد ــ طبق آن مقید لبّی تعریف شده سابقاً ــ یعنی در فرض امتثال هریک از دو تکلیف و اشتغال به آن وارد و رافع موضوع فعلیت تکلیف دیگری می شود و این روشن است و خارج از صور ترجیح است .

۲ ــ صورت دوم این است که قدرت در یکی، عقلی باشد و در دیگری شرعی به معنای اول مثل وجوب انفاق بر غیر زوجه که مشروط به استطاعت مالی و عدم فقر است و در روایاتش این شرط اخذ شده است که انفاق بر غیر زوجه مثل فرزندان

مشـروط به عدم فقر است حال اگر کسی از این استفاده کند که وقتی فقیر باشد ملاک هم نیست و همچنین اگر مالی دارد که می توانـد آن را بر فرزنـدان انفاق کنـد و در عین حال حفظ نفس محترمه نیز بر او واجب شده است که اگر مال را صـرف آن کنـد و مشـغول به آن شود دیگر برانفاق بر فرزنـدان قـدرت ندارد و مال دیگری هم ندارد در این جا حفظ نفس محترمه مقدم است چون قـدرت در آن عقلی است و در ملاـک دخیل نیست و وقتی در حفظ نفس خرج کرد دیگر غنی نیست و قـدرت بر انفـاق نـدارد و وجوب آن رفع می شود و ملاـک آن نیز مرتفع می شود در چنین فرضـی گفته می شود که وجوب حفظ نفس مطلق است و وجوب انفاق مشـروط است چون آن مقیـد لبی که در هر تکلیف اخذ شده است این بود که منظور از قدرت اعم از عدم اشتغال به ضد مساوی یا اهم است .

ص: ۳۴۴

لازم است این جا بر آن قیـدی را اضافه کرد یا توضـیح دهیم که منظور عدم اشـتغال به واجب مساوی یا اهمی است که قدرت در ملاک آن دخیل نباشـد و الا بایـد این وجوب مطلق باشـد چون این اطلاق وجوب هر دو ملاک را برای مولا حفظ می کند یکی را امتثال می کنـد و دیگری را هم موضوعاً رفع می کنـد پس اطلاق وجوب در این فرض لغو نیست و بایـد وجوب مطلق باشـد و این بـدان معنـاست که آن مقیـد لبی این جـا را نمی گیرد چون ملاک مقیـد لبی لغویت بود که چرا مولا، مکلف را از واجب اهم یـا مسـاوی دیگر با اطلاق وجوب به واجب دیگری که به همان انـدازه است بکشـد ولی این در جائی است که آن ملاـک دیگری که فعلی است از دست او می رود و الاـ اگر آن ملاـک از دست نمی رود و با اشـتغال به این واجب مرتفع می شود یعنی قدرت در آن شـرعی است و عقلی نیست; مولا باید امرش را به آنچه که ملاک، در آن عقلی است مطلق کند تا هر دو ملاـک برای مولاـ حفـظ شود و در حقیقت این چنین مکلفی بر حفـظ هر دو ملاک قادر است یکی به امتثال و یکی به رفع موضوع و لذا باید تکلیف مشـروط به قدرت عقلی نسـبت به مشروط به قدرت شرعی به معنای اول مطلق باشد و باید مقید لبی را این گونه تفسـیر کنیم که عـدم اشـتغال به واجب اهم یا مساوی است که قدرت در آن شـرعی نباشد که اخذ چنین مقید لبی در تکـالیف مـوجب می شود که وجوب آن مشـروط به قـدرت عقلی، مطلق باشـد و مشـروط به قـدرت شـرعی به معنـای اول وجوبش مشروط به ترک یا عصیان واجب مشروط به قدرت عقلی باشد.

این بیان فنّی فوق مرجحیت واجب مشروط به قدرت عقلی بر مشروط به قدرت شرعی به معنای اول است که به همان مطلق بودن احدالتکلیفین و مشروط بودن دیگری برگشت می کند که با امتثال آن تکلیف مطلق تکلیف مشروط مرتفع می شود و مورود آن است بر خلاف عکس و این ترجیح از همان مقید لبی عقلی با تفسیر ذکر شده استفاده کردیم و دلیل خاصی لازم نداریم .

۳ ـ صورت سوم آن است که قدرت در هر دو تکلیف متزاحم شرعی باشد مثل انفاق بر پدر یا فرزند که مکلف یک طعام بیشتر ندارد که می تواند بر یکی انفاق کند در این جا روشن است که ترجیحی در کار نیست و تخییر است چون هر دو تکلیف مشروط به قدرت شرعی به معنای اول است لیکن آن را که ذکر کردیم برای این نکته است که بگوئیم آن مقید لبی تنها به گونه ای نیست که گفته شود (عدم اشتغال به واجب مساوی که قدرت در آن عقلی باشد) زیرا که اگر فقط مقید را این عنوان بگیریم لازمه اش این است که در جائی که هر دو تکلیف متزاحم قدرت در آنها عقلی نباشد هر دو تکلیف مطلق باشند زیرا که اشتغال به هیچکدام اشتغال به واجبی که قدرت در آن عقلی است نمی باشد پس در چنین موردی هر دو وجوب مطلق خواهند بود و این طلب جمع بین ضدین است و تعارض می شود و ما گفتیم که باب تزاحم خارج از باب تعارض است پس مقید لبی این نیست که عدم اشتغال به واجب اهم دیگری که بالخصوص قدرت در آن عقلی باشد و بلکه مقید لبی عدم اشتغال به واجب دیگری است که قدرت در آن عقلی باشد و یا اگر شرعی باشد قدرت در واجب اول هم شرعی باشد تا در جایی که هر دو شرعی باشند هم هر دو وجوب مشروط باشد و تنها در جایی که یکی عقلی است و یکی شرعی، وجوب مشروط به قدرت عقلی مطلق باشد طبق مقید لبی ذکر شده .

ص: ۳۴۶

۴ ـ صورت چهارم این است که یکی مشروط به قدرت عقلی باشد و دیگری مشروط به قدرت شرعی به معنای دوم باشد یعنی عدم مانع شرعی اخذ شده باشد مثالش این است که مالی دارد که یا باید این را به مصرف اداء دین مطالب و یا حفظ نفس محترمه برساند و یا باید با آن به حج برود ولی استطاعت در حج به معنای عدم المانع است ـ قدرت شرعی به معنای دوم ـ و کسی که تکلیف دیگری دارد حتی اگر آن را امتثال نکند حج بر او واجب نیست چون مانع شرعی دارد ولهذا گفته می شود اگر حج رفت مجزی از حجه الاسلام نیست چون عدم مانع شرعی شرط است و امر به اداء دین مطالب یا حفظ نفس محترمه چه آن را انجام بدهد چه ندهد وجود مانع شرعی است و اصلاً وجوب حج بر او فعلی نمی شود تا حجه الاسلام امتثال شود و این فرق میان قدرت شرعی، به معنای دوم با قدرت شرعی به معنای اول است که در معنای اول تکلیف مطلق با امتثالش وارد و رافع وجوب و ملاک است اما در معنای دوم تکلیف مشروط به قدرت عقلی با نفس فعلیتش مانع شرعی ازوجوب حج است و وارد بر آن است ولذا در اینجا بحث ترتب را هم نیاز نداریم و از باب تزاحم هم به یک معنی بیرون است چون تزاحم جائی است که دیگری وجوبی ولو مشروط و ترتبی داشته باشد ولی در این معنی از قدرت شرعی وجود نفس امر غیر مشروط به قدرت شرعی مانع شرعی است و رافع موضوع وجوب حج است و این را هم در باب وجوب حج گفته اند و هم در وجوب وفاء به نذر گفته اند که نذر هم باید به گونه ای باشد که تکلیف شرعی دیگری را از بین نبرد و الا وجوب وفا به نذر ثابت نیست و نذر باطل می شود.

ص: ۳۴۷

بنابر این فرق قدرت شرعی به معنای اول و دوم این است که در معنای اول تا واجب دیگر را امتثال نکند موضوع واجب مشروط به قدرت شرعی رفع نمی شود و واجب دیگر با امتثالش وارد بر آن است ولی در قدرت شرعی به معنای دوم واجب دیگر با فعلیتش وارد بر آن است و امتثال هم نکند موضوع مشروط به قدرت شرعی رفع شده است ولذا اگر دین را اداء نکرد و به حج رفت حجه الاسلام محسوب نمی شود زیرا که وجوب حج فعلی نشده است .

۵ ـ صورت پنجم باز همین صورت چهارم است ولی با این فرق که یکی مشروط به قدرت به معنای اول است مثل وجوب انفاق بر اولاد که قدرت در آن شرعی است نه به معنای عدم المانع شرعی بلکه به معنای اول که امتثال مثل وجوب حفظ نفس محترم که قدرت در آن عقلی است ملاکش هم رفع می شود ولی اگر حفظ نفس محترم را نکرد انفاق بر اولاد واجب است و واجب دیگر مشروط به قدرت شرعی به معنای دوم ـ عدم المانع شرعی ـ است مثل وجوب حج و به عبارت دیگر در هر دو قدرت شرعی است ولی در یکی قدرت شرعی به معنای اول اخذ شده است و در دیگری قدرت شرعی به معنای دوم است در اینجا هم مشروط به قدرت شرعی به معنای دوم یعنی عدم المانع الشرعی مثل وجوب حج فعلی نمی شود چون مشروط به عدم فعلیت تکلیف دیگری است که با فعلی شدن وجوب انفاق باعث می شود موضوع وجوب حج رفع شود هر چند انفاق هم نکند و وجوب انفاق مطلق می شود و این صورت هم به صورت چهارم ملحق است و ترجیح به همان نکته گذشته است.

۶ ـ صورت ششم آن است که هر دو تکلیف مشروط به قدرت شرعی به معنای دوم یعنی عدم المانع الشرعی باشند یعنی هر دو واجب مثل وجوب حج باشد و مثال معروف آن تزاحم وجوب حج با وجوب وفاء به نذر است مثلاً اگر کسی نذر کرده بود روز عرفه به زیارت کربلا برود و سپس استطاعت مالی پیدا کرده است حال هر دو تکلیف در مقام امتثال قابل جمع نیستند و هر دو هم مشروط به قدرت شرعی به معنای دوم هستند یعنی مشروط به این هستند که واجب دیگری فعلی نباشد حال در اینجا چه می شود و آیا در این فرض ترجیح معقول است یا تخییر است.

مانحن فیه مثل مشروط بودن هر دو تکلیف تزاحم به قدرت شرعی به معنای اول نیست چون مشروط بودن دو تکلیف متزاحم به قدرت شرعی به معنای اول معنایش آن است هریک مشروط به عدم اشتغال به دیگری باشد و دو تکلیف ترتبی مشروط داشته باشیم که هریک با امتثالش وارد و رافع موضوع دیگری می شود و این معقول است و اشکالی ندارد ولیکن دو تکلیف مشروط به قدرت شرعی به معنای دوم ـ یعنی هر یک از دو تکلیف مشروط به عدم فعلیت دیگری ـ باشد و شرط فعلیت و وجود هر کدام از این دو تکلیف عدم فعلیت و وجوب تکلیف دیگری است و این چنین دو وجوب مشروط هر کدام به عدم دیگری دور و محال است چون فعلیت وجوب نذر متوقف بر عدم فعلیت وجوب حج می شود و عدم وجوب حج هم متوقف بر وجوب نذر می شود زیرا که مانع از آن است پس فعلیت وجوب حج متوقف بر فعلیت خودش می شود و بالعکس.

ص: ۳۴۹

حاصل اینکه لازمه چنین فرضی مانعیت هریک از دو وجوب از دیگری است که این دور و محال است همانگونه که در مباحث ضد گفته شد و چون ممتنع است تعارض می شود یعنی جعل چنین دو تکلیفی محال است و بازگشت به تعارض دو دلیل می کند و از باب تزاحم خارج شده و هیچ یک ثابت نمی شوند ولی صحیح آن است که اشتراط به عدم مانع شرعی دو معنا دارد که اگر در یکی به شکل اول باشد و در دیگری به شکل دوم هم دور رفع می شود و هم ترجیح درست می شود که بحث آینده است .

ادامه بحث قبل(۹۲/۰۱/۱۹)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در ترجیح اول بود؛ ترجیح مشروط به قدرت عقلی بر مشروط به قدرت شرعی و گفتیم قدرت شرعی دو معنی دارد یکی اشتغال به واجب دیگر که مساوی یا اهم است باعث رفع ملاک تکلیف دیگر می شود یعنی نه فقط تکلیف نیست بلکه ملاک هم نیست و یکی هم قدرت شرعی به معنای عدم مانع شرعی یعنی وجوب دیگری مانع نباشد و نفس وجوب در رفع آن تکلیف کافی است.

عرض شد مواردی که دو تکلیف تزاحم دارند صوری دارد و به صورت ششم رسیدیم که هر دو تکلیف _ مثل وجوب حج _ مشروط به قدرت شرعی به معنای دوم باشد که مثلاً در حج آمده است که اگر مال داشته باشد و همچنین اداء دین بر گردنش باشد در این صورت امر به اداء دین باعث می شود اصلاً حج بر او واجب نشود و ملاک نداشته باشد حال اگر هر دو تکلیف متزاحم این گونه بود مثل وجوب حج و وجوب وفاء به نذر که در نذر هم آمده که عمل به نذر در جائی که مفوت تکلیف دیگری نباشد واجب است .

ص: ۳۵۰

اشکال: چنانچه این دو تکلیف در یک جا قرار گرفت که با هم قابل جمع نبود مثلاً نذر کرده که روز عرفه کربلا باشد و مستطیع هم شده است ؛ این دو تکلیف نمی توانند هر دو مشروط به قدرت شرعی به معنای دوم نسبت به یکدیگر باشند چون لازمه اش این است که هر کدام از این دو وجوب مشروط به عدم وجوب دیگر باشد؛ وجوب حج مشروط می شود به عدم وجوب نذر و وجوب نذر مشروط می شود به عدم وجوب حج که این دور بوده و توقف احدالضدین بر دیگری است که جعل چنین دو حکمی ممتنع است و موجب تعارض می گردد و هر دو ساقط می شود و از باب تزاحم بیرون می رود.

جواب اشکال: پاسخ این شبهه این است که در باب عدم المانع شرعی _ قدرت شرعی به معنای دوم _ دو معنی داریم که به یک معنی این اشکال درست است و نمی شود هر دو تکلیف مشروط به عدم مانع باشد و به معنی دیگر می شود مشروط باشد.

معنای اول: یک معنی عدم المانع شرعی عدم مانع شرعی بالفعل است و این معنا در دو طرف مستلزم آن است که مجعول فعلی در هر طرف مشروط به عدم وجود فعلی دیگری باشد و این دور می شود .

معنـای دوم: معنای دیگر اوسع از قبلی است و آن عـدم مانع لولائی است یعنی مثلاً وجوب وفاء به نـذر مشـروط باشـد به عـدم وجوب حج فی نفسه حتی اگر نذر هم نبود که اگر نبود آن وقت وجوب وفاء به نذر فعلی می شود که این معنی اوسع است از عـدم مانع شـرعی بالفعل و عـدم المانع لولائی در حقیقت صدق این قضـیه شـرطیه است که لولا نذر هم وجوب حج نباشد که صـدق شـرطیه مسـتلزم صـدق طرفینش و عدم فعلی نیست تا دور لازم بیاید و در نتیجه جائی وجوب وفاء به نذر فعلی می شود که اگر وجوب وفاء به نذر هم نبود بازهم حج واجب نبود یعنی کسی که مستطیع نباشد.

ص: ۳۵۱

پس اگر احدالتکلیفین مشروط به عدم لولائی نسبت به تکلیف دیگر بود و دیگری مشروط به عدم المانع فعلی نسبت به اولی بود این جا هم دور رفع می شود و ترجیح هم ثابت می شود و آن تکلیف ــ که متوقف است بر عدم فعلی دیگری ــ فعلی می شود زیرا آن تکلیف دیگر مشروط به عدم لولائی است که عدم لولائی ــ بحسب فرض ــ منتفی است و استطاعت موجود است و اگر وجوب وفاء به نذر هم نبود این آقا مستطیع شده بود و عدم وجوب حج ــ عدم لولائی ــ منتفی بود بنابر این اگر در یکی عدم المانع لولائی باشد نه دور است و نه تخییر بلکه تکلیف مشروط به عدم فعلی ثابت است و دیگری مرتفع خواهد بود و اگر هر دو مشروط به عدم لولائی باشد در این صورت دیگر دور نیست چون که فعلیت هریک متوقف بر صدق یک قضیه شرطیه در طرف دیگری است که می تواند هر دو صادق باشند یا نباشند و صدق هیچ یک منوط به صدق دیگری نیست ولی لازمه اش این است که هیچ کدام فعلی نباشد اگر هر کدام لولا ـ دیگری ثابت باشد و وجوب نذر و وجوب هر دو مخصوص می شوند به جائی که موضوع دیگری محقق نباشد یعنی نذر غیر مستطیع و مستطیع غیر ناذر.

پس دو معنا برای عدم مانع شرعی درست شد که در یک معنی هم دور هست و هم ترجیح معقول نیست و اگر هر کدام به یک معنی باشد دور رفع می شود و ترجیح هم هست و اگر هر دو مشروط به عدم لولائی باشد هیچ کدام فعلی نمی شود این ها مثال هم دارد مثلاً اگر کسی نذر کرده و بعد هم مستطیع شده است در این جا فتاوا مختلف است و بعضی گفته اند نذر مقدم است و بعضی گفته اند حج مقدم است و اقوال مختلفی هست و یکی از وجوهی که بر اساس آن گفته اند وجوب حج مقدم است همین بیان است و گفته اند از دلیل وجوب حج بیش از این استفاده نمی شود که مانع شرعی بالفعل نباشد و لذا در جائی که دین مطالب بالفعل باشد حجه الاسلام از او صادر نمی شود و وجوب، فعلی نشده ولی آنچه که از ادله استطاعت در حج استفاده می شود بیش از عدم المانع شرعی بالفعل نیست که مکلف بالفعل تکلیف به واجب مالی دیگری نداشته باشد و اگر تکلیف دیگری بالفعل بود تکلیف به وجوب حج ندارد لیکن در وجوب وفای به نذر و عهد و شرط، عدم المانع لولائی لازم است نه تنها عدم المانع بالفعل چون در باب وجوب وفاء به نذر آمده است که فی نفسه تکلیف الهی دیگری بر خلاف نباشد و الا نذر باطل است یعنی در دلیلش گفته اند (لان شرط الله قبل شرطکم) و این قبلیّت زمانی نیست زیرا که فرض بر این است که هر دو با هم در یک زمان هستند بلکه منظور این است که رتبه شرط و واجب یا حرام الهی قبل از نذر است یعنی باید با قطع نذر از وجوب نذر مانع شرعی نباشد و این همان عدم المانع لولائی است پس وجوب وفاء به نذر جائی است که اگر التزام نذری نبود با قطع نظر از آن هم و فی نفسه مانع شرعی نباشد و در این جا مانع موجود هست چون که مکلف مستطیع شده است پس عدم لولائی که قدرت شرعی در وجوب وفا به نذر است منتفی است و در نتیجه قدرت شرعی ــ که عدم وجود واجب بالفعل دیگری است ــ محفوظ است و وجوب حج فعلی و مقدم می شود.

بنابراین مشخص شد که از این ۶ صورت ترجیح در صورت دوم و چهارم ثابت است که تقدیم مشروط به قدرت عقلی بر مشروط به قدرت شرعی به معنای اول و دوم است و همچنین در صورت پنجم ثابت است که تقدیم مشروط به قدرت شرعی به معنای اول بر مشروط به قدرت شرعی به معنای دوم است.

در صورت ششم هم ثابت است اگر یکی مشروط به عدم المانع بالفعل باشد و دیگری مشروط به عدم مانع لولائی باشد و مشروط به عدم مانع بالفعل مقدم است.

در صورت اول و سوم از شش صورت ترجیح نبود چون هر دو به یک شکل مشروط به قدرت بودند; یا هر دو مشروط به قدرت عقلی بودند و یا هر دو مشروط به قدرت شرعی بودند.

پس مبنای این ترجیح که ترجیح مشروط به قدرت عقلی بر مشروط به قدرت شرعی است معلوم شد ولی نه به آن سادگی که در بیان مرحوم میرزا(رحمه الله)بود بلکه با تفصیلاتی که بیان شد که هم ملاک ترجیح و تقدیم روشن شد و هم مشخص شد که مشروط به قدرت شرعی معانی دارد و مشروط به قدرت شرعی به معنای اول هم که عقلی نیست بر مشروط به قدرت شرعی به معنای دوم هم ــ که عدم المانع است ــ مقدم است و همچنین مشروط به قدرت شرعی به معنای دوم در صورتی که عدم المانع بالفعل باشد مقدم است بر مشروط به قدرت شرعی به معنای دوم به معنای عدم المانع لولائی و این ترجیح ــ ترجیح بر معنای دوم قدرت شرعی ــ نیاز به امکان ترتب هم ندارد زیرا که امر مشروط به این معنا از قدرت شرعی در مورد تزاحم اهم دیگر فعلی نمی شود حتی به نحو ترتب چون که واجب غیر مشروط به این معنا از قدرت بافعلیتش وارد و رافع آن خواهد بود چه مکلف آن را امتثال بکند یا خیر.

ص: ۳۵۳

همچنین ثابت می شود که این مرجح ـ ترجیح مشروط به قدرت عقلی بر شرعی ـ نیاز به حکم عقل ندارد چون همیشه یکی از این دو تکلیف مشروط خواهد بود و دو تکلیف مطلق هیچ وقت نخواهیم داشت حتی اگر قدرت شرط تنجز باشد نه تکالیف و فرقی نمی کند که قدرت شرعی به معنای اول باشد یا به معنای دوم، چون خود یکی از دو تکلیف مشروط می شود یا مشروط به عدم فعلیت دیگری و یا مشروط به عدم اشتغال به دیگر که در هر صورت یک تکلیف مطلق بیشتر نخواهیم داشت و برای ترجیح آن نیاز به حکم عقل نداریم بر خلاف ترجیح به اهمیت که بعداً خواهد آمد.

به عبارت دیگر این ترجیح همیشه براساس مطلق بودن یکی از دو تکلیف متزاحم و مشروط بودن دیگری خواهد بود که ترجیح شرعی است نه عقلی و قبل از این که وارد مرجح دوم شویم چند بحث در این جا باقی می ماند و آقایان این بحث ها را هم به این تفصیل مطرح نکرده اند و چون باب تزاحم باب جدیدی بوده است این ابحاث منقح نشده است که شهید صدر(رحمه الله)به تفصیل مطرح کرده است و می فرماید ۴ بحث باقی می ماند.

بحث اول: در اثبات صغری این مرجح است که چگونه آن را ثابت کنیم یعنی چگونه ثابت کنیم قدرت در این تکلیف، عقلی است یا شرعی و یا شرعی به معنای اول است یا دوم؟

بحث دوم: اگر شک کردیم و ثابت نشد که قدرت عقلی است یا شرعی یا به معنای اول است یا دوم؟ مقتضای اصل عملی در موارد شک چیست؟

بحث سوم: مقتضای اطلاق دلیل واجب و اصل لفظی چیست؟

بحث چهارم: نسبت این مرجح که این جا ثابت شد با ترجیح به اهمیت که بعداً ثابت می شود چیست؟ یعنی اگر ملاک مشروط به قدرت شرعی اهم باشد آیا بازهم مرجوح خواهد بود یا نه؟

مرجح اول باب تزاحم (۹۲/۰۱/۲۰)

.Your browser does not support the audio tag

مرجح اول از مرجحات باب تزاحم ــ ترجیح مشروط به قدرت عقلی بر شرع ــ بررسی شد و اقسام آن بیان شد و عرض شد که ۴ بحث باقی می ماند.

۱ ــ اثبات صغرای قدرت عقلی

بحث اول: در چگونگی اثبات صغرای این مرجح است و آیا ضابطه ای برای این که قدرت، شرعی است یا عقلی است داریم یا خیر؟ که این بحث را در ذیل بحث سوم ذکر خواهیم کرد چون تناسب با آن بحث دارد.

۲ ــ مقتضای اصل عملی در موارد شک

بحث دوم: مقتضای اصل عملی در موارد شک است که اگر شک کردیم قدرت در کدام یک از این دو واجب متزاحم عقلی است و در کدام یک شرعی و در بحث اصل لفظی به نتیجه نرسیدیم مقتضای اصل عملی چیست؟

باید این بحث را ــ که بحث دوم است ــ در دو مقام ایراد کرد چون عرض کردیم که قدرت شرعی به دو معنا است ۱) به معنای این که اشتغال به واجب اهم یا مساوی رافع ملاک باشد و ۲) به معنای عدم وجود مانع شرعی که نفس فعلیت مانع شرعی رافع تکلیف دیگر می شود و برای هر کدام صوری تصور می شود که با یکدیگر فرق می کنند لهذا در مقام اول دوران بین قدرت عقلی و شرعی به معنای اول است و در مقام دوم دوران بین قدرت عقلی و شرعی به معنای دوم و یا شرعی به معنای اول و شرعی به معنای دوم است.

ص: ۳۵۵

مقام اول: که در دوران بین قدرت عقلی و شرعی به معنای اول است که از برای آن ۴ صورت از شک و دوران تصویر می شود و هر صورت حکم خود را دارد زیرا که یک وقت قدرت در هر دو تکلیف مشکوک است و احتمال می دهیم در هر دو عقلی یا شرعی باشد و یک وقت یکی را معینا می دانیم عقلی است یا شرعی و در دیگری شک داریم و مجموع صور ۴ صورت است که شهید صدر(رحمه الله) در سه صورت بحث کرده است ولی یک صورت دیگر هم هست که نکته و خصوصیتی دارد که ما آن را اضافه می کنیم .

صورت اول: این است که هیچ کدام را ــ نه تفصیلا و نه اجمالا ــ نمی دانیم که قدرت در آن عقلی است یا شرعی و حکم

این صورت به مقتضای اصل عملی تخییر است چون وجوب هر کدام در فرض ترک دیگری فعلی است چه قدرت در هر دو عقلی باشد و چه شرعی و چه متفاوت و تنها در صورتی که قدرت در یکی از آن دو واجب آن عقلی باشد و در دیگری شرعی باشد وجوب اولی مطلق خواهد بود و این در هر دو طرف محتمل و مشکوک است و این شک در اطلاق و سعه تکلیف در هر طرف است که مجرای اصل برائت است زیرا که شک در اطلاق تکلیف مانند شک در اصل تکلیف از موارد شبهه بدوی است که مجرای اصل برائت است و در نتیجه بیش از وجوب مشروط در هر طرف ثابت نمی شود یعنی تنها دو وجوب مشروط در طرفین منجز می شود که مستلزم تخییر است .

ص: ۳۵۶

صورت دوم: این که بدانیم، معیناً قدرت در یکی از دو تکلیف شرعی است یعنی در فرض عجز و اشتغال به ضد واجب مساوی ملاکش رفع می شود و مشروط به قدرت شرعی است مثلا اگر فرض کنیم که در باب نماز، وجوب صلاه که قضا هم دارد مشروط به قدرت شرعی است و ملاکش هم مرتفع می شود در جائی که مکلف اشتغال به واجب اهم یا مساوی پیدا می کند ولی در وجوب تطهیر نجاست از مسجد نمی دانیم قدرت عقلی است یا آن هم شرعی است که اگر قدرت در آن هم شرعی باشد پس هر دو وجوب مشروط است و اگر قدرت در وجوب تطهیر عقلی باشد وجوب آن مطلق می شود در این صورت هم نتیجه تخییر است زیرا که شک در سعه وجوب ازاله است زیرا که نسبت به وجوب صلاه می دانیم قدرت در آن شرعی است و وجوبش علی کل تقدیر مشروط است و شک داریم که آیا وجوب ازاله مطلق است یا مشروط و این شک در سعه وضیق تکلیف در یک طرف است که مجرای اصل برائت است همانگونه که در صورت قبلی گفتیم.

صورت سوم: که این صورت عکس صورت دوم است یعنی معیناً می دانیم که قدرت در احدالتکلیفین عقلی است مثلا ـ می دانیم قدرت در وجوب تطهیر مسجد عقلی است و اگر مقدور هم نباشد بازهم ملاـک را داراست و ملاکش محفوظ است ولیکن در وجوب صلاه شک داریم که آیا قدرت در آن شرعی و رافع ملاک است و یا فقط رافع وجوب است و قدرت آن هم عقلی است که در این صورت وجوب هر دو مشروط می شود ولی اگر قدرت در وجوب نماز شرعی باشد وجوب ازاله مطلق خواهد بود.

شهیـد صدر(رحمه الله)در این صورت فوق می فرمایند که نتیجه، احتیاط و ترجیح وجوب ازاله است یعنی مقتضای اصل عملی لزوم امتثـال تکلیفی است که احراز شـده قـدرت در آن عقلی است و این جـا دیگر مقتضـای اصل عملی برائت و تخییر نیسـت بلکـه احتیـاط است چـون که مـا می دانیم ملاـک تکلیـف به ازاله فعلی و مطلـق است هر چنـد احتمـال می دهیم که وجـوبش مشـروط باشـد از این بـاب که ملاـک دیگری هم فعلی و مطلق است پس به لحـاظ ملاـکش علم به اطلاق آن داریم و در این شـک داریم که وقتی به ضـد واجب دیگر ـ یعنی نمـاز ـ مشـغول می شویم آیا ملاکش تفویت می شود یا به جهت تحصـیل مساوی آن نتیجه تفویت نشـده است و یا به عبارت دیگر اگر قـدرت در نماز عقلی هم باشـد آن مقـدار ملاک در طرفین فعلی خواهد بود و هر دو تحصـیل قابل نیست و اگر شـرعی باشد آن ملاک معلوم الاطلاق و الفعلیه قابل تحصیل است و این از قبیل موارد شک در قدرت بر تحصیل ملاکی است که می دانیم مولا آن را می خواهد.

به عبارت دیگر در این جا می دانیم که مولا دو ملاک دارد و نمی دانیم احد الملاکین علی ای حال بر مولا تفویت می شود یا می توانیم هر دو را برای مولاـ به دست بیاوریم ـ یکی را به امتثال و یکی را به رفع موضوع ـ و این ماننـد شک در قـدرت بر امتثال تکلیف است که حتی کسانی هم که قـدرت را شـرط در تکالیف می داننـد در شک در قـدرت بر تحصـیل و امتثال می گوینـد برائت جـاری نیست بلکه ماننـد شـک در اصـل امتثـال احتیـاط جاری است و به شک در امتثال ملحق است که اشـتغال یقینی مقتضی فراغ یقینی است و مانحن فیه از همین قبیل است و عقلاً آن ملاک مطلق معلوم منجز است.

اشکال: ممکن است بر این بیان اشکالی شود که اگر ما یک تکلیف معینی را داشتیم و شک داشتیم که بر امتثال آن قادر هستیم یا خیر، شک در قدرت بر امتثال بود و منجز بود لیکن در این جا شک در تکلیف داریم یعنی به لحاظ تکلیف و وجوب، در اطلاق وجوب ازاله و مشروط بودن آن شک داریم و در قدرت بر تحصیل ملاک آن شک داریم ولی ملاک مستقلاً و به تنهائی نیست و آنچه که عقلاً منجز است تکلیف و وجوب است که به لحاظ تکلیف این صورت مثل صورت دوم است چون که می دانیم وجوب نماز مشروط است و مطلق نیست ــ چه قدرت در آن عقلی باشد و چه شرعی ــ چون که اگر عقلی هم باشد وجوبش مشروط خواهد بود زیرا که قدرت در دیگری هم عقلی است و مانند صورت قبل شک در سعه و ضیق یک طرف ــ یعنی وجوب ازاله ــ است که امرش مطلق است یا مشروط زیرا که اگر قدرت در وجوب نماز، شرعی باشد وجوب ازاله مطلق خواهد بود و الا آن هم مشروط خواهد بود و این شک در سعه و ضیق تکلیف است که مجرای اصل برائت است پس چرا شما حکم می کنید به وجوب احتیاط با این که ملاکات به تنهائی موضوع حکم عقل به وجوب امتثال و اطاعت و منجزیت نیست و باید در طول خطاب باشد تا منجز باشد.

جواب اشکال: پاسخ این اشکال آن است که ملاک هم موضوع حکم عقل به تنجیز است در جائی که معلوم باشد که مولا آن ملاک را علی کل حال خواسته است مگر مکلف از تحصیل آن عاجز باشد و اگر امر آن را مشروط کرده است چون قابل تحصیل نیست و این جا این گونه است و ما می دانیم که مولا مطلقا ملاک ازاله را ــ در صورت مقدوریت تحصیل ــ می خواهد پس منجز است و آن ملاکی منجز نیست که نمی دانیم مولا آن را اصلاً می خواهد یا خیر اما این ملاک معلوم در اینجا مثل خطاب معلوم است که منجز است و در حکم وجوب است از حیث وجوب امتثال و در قدرت بر امتثال آن شک داریم در صورت اشتغال به دیگری و این همانند شک در امتثال تکلیف است و همچنان که شک در قدرت بر امتثال تکلیف و وجوب، عقلا منجز است این هم منجز است.

به بیـان بهتر، مولاـ در این جـا نیز آن ملاـك مطلق را ـــ که در امر به ازاله نجاست است ـــ می خواهـد و طلب کرده است یا از طریق امر مطلق به آن ـــ اگر قـدرت در وجوب نماز شـرعی باشد ـــ و یا از طریق تحصـیل ملاك دیگر فعلی به همان اندازه در نمـاز ـــ اگر قـدرت بر وجوب نماز عقلی باشـد ـــ و این علم به وجوب ملاك مطلقی در احـد الطرفین است که می دانیم مولی آن را بنفسه و یـا بنفسه او بـدله طلب کرده است و این علم اجمـالی به ملاك مطلوب است نه ذات ملاك پس منجز است زیرا تحصـیل فراغ یقینی از آن ممکن است از طریق امتثـال وجوب ازاله و در این بیـان دوم دیگر نیازی به مسأله شک در قـدرت و منجزیت آن هم نـداریم بلکه منجزیت از بـاب شـک در امتثـال یـا منجزیت علم اجمـالی به وجوب تحصـیل آن ملاك است و شاید این بیان بهتر از بیان اول باشد.

صورت چهارم: که این صورت را ما اضافه کردیم این است که علم داشـته باشیم در یکی از دو تکلیف غیر معین قدرت عقلی است و در دیگری شـرعی، در این صورت چهارم باز گفته می شود مقتضای قاعده تخییر است نه ترجیح چون این علم اجمالی به مطلق بودن یکی از دو وجوب و مشروط بودن دیگری است و همچنین است اگر بدانیم ملاك یکی اجمالاً مطلق است و در ملاك دومی شک کنیم که مطلق است یامشـروط به قدرت که همان صورت سوم درگذشته است که عقل به منجزیت ملاك مطلق حکم می کنـد لیکن در اینجـا آن ملاك مطلق معین نیست و معلوم بالاجمال بر خلاف صورت سوم احتمالی است چون مکلف هر کـدام را انجام دهـد ممکن است غیر از آن چیزی باشـد که ملاك یا وجوبش مطلق است و موافقتش واجب ولهـذا بـازهم نتیجه تخییر است ولی ممکن است گفته شود که در اینجا هر چنـد موافقت قطعی ممکن نیست ولی درجه ای از احتیاط ممکن است که واجب باشـد و آن در صورتی است که احتمـال آن تکلیف مطلق و یـا ملاـك مطلق در احـدالطرفین نسبت به طرف دیگر بیشتر باشد که در این صورت هر چند احتیاط تام به معنای موافقت قطعیه ممکن نیست ولی احتیاط ناقص به معنای کم کردن نسـبت احتمال مخالفت ممکن است به طوری که مثلاً (۷۰) درصـد احتمال موافقت ـ موافقت ذهنی ـ دهد و (۳۰) درصـد مخـالفت و ایـن را هـم عقـل در مـوارد عـدم امکـان مـوافقت قطعی می گویـد منجز اسـت ماننـد مـوارد دوران امر بین محـذورین که گفته اند عقلاً تخیر ثابت است مگر این که احدالطرفین امتیازی داشـته باشد یعنی مثلاً اگر احتمال وجوب بیشتر از احتمـال حرمت باشـد و مظنون باشـد این ظن به وجوب منجز می شود و مـا نحن فیه نیز از همـان باب خواهـد بود زیرا عـدم امکان موافقت قطعی به جهت محـذور عدم امکان جمع بین ضدین مانند نقیضـین است که ملاك مطلق معلوم دائر بین ضدین است که موافقت قطعی و انجام هر دو ممکن نیست.

البته این در صورتی است که در آن بحث این مطلب را قبول داشته باشیم که اصل برائت شرعی از طرفی که احتمالش بیشتر است جاری نمی باشد که تفصیل آن در مبحث اصاله التخییر در موارد دوران بین محذورین می آید و در آینده به آن اشاره خواهیم کرد.

ادامه بحث قبل (۹۲/۰۱/۲۶)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در مقتضای اصل عملی در موارد شک در نوع قدرت اخذ شده در واجبین متزاحمین بود که عرض شد در دو مقام باید این بحث منقح شود.

مقام اول: در جائی که دوران بین قدرت عقلی و شرعی به معنای اول باشد که این مقام گذشت و ۴ صورت داشت که حکم هر صورت بیان شد و در یک صورت قائل به احتیاط و تعیین شدیم و آنجائی که احدالتکلیفین معیناً محرز باشد که قدرت در آن عقلی است و ملاکش مطلق است هر چند که نمی دانیم خطابش مطلق است یا مشروط چون احتمال می دهیم قدرت در دیگری هم عقلی باشد ـ که در این صورت خطابش مشروط می شود نه مطلق ـ در این صورت ـ که صورت سوم بود ـ احتیاط واجب است و باید واجبی را که محرز است ملاکش عقلی است انجام دهد و دو بیان هم برای توجیه آن ذکر کردیم.

یکی این بود که این شک در قدرت بر امتثال ملاکی است که محرز است مولا آن را می خواهد و شک در قدرت مجرای اشتغال است و دیگری این بود که شک در امتثال ملاکی است که می دانیم مولی آن را به عینه و یا به مساویش در واجب دیگر می خواهد و این شک در امتثال تکلیف معلوم و منجز است و در باقی صور تخییر بود.

ص: ۳۶۱

مقام دوم: که مفصل تر از مقام اول است : دوران امر بین قدرت شرعی به معنای دوم یعنی عدم المانع الشرعی با قدرت عقلی یا قدرت شرعی به معنای اول است که اگر دوران بین این معنی از قدرت شرعی و قدرت شرعی به معنای اول یا قدرت عقلی شد در این جا هم صوری است که شهید صدر(رحمه الله) در سه صورت آنها را جمع کرده است ولی صور بیش از این است که لازم است تفصیل داده شود:

صورت اول: این است که احتمال دهد، قدرت در هر دو تکلیف شرعی به معنای دوم باشد و در هر دو این احتمال را بدهد و احتمال هم دارد که در یکی یا هر دو قدرت شرعی نباشد مثل وجوب نذر و وجوب حج که ممکن است از لسان ادله هر دو استفاده شود که قدرت در آنها شرعی به معنای عدم المانع الشرعی باشد حال اگر در این مطلب شک شود در هر دو این احتمال را می دهیم یعنی ممکن است فعلیت هر دو مشروط به عدم مانع لولائی نسبت به دیگری باشد (چون عدم مانع بالفعل در هر دو طرف ممکن نیست).

حکم این صورت: اجرای برائت از هر دو وجوب است چون عدم مانع لولائی در هر دو طرف محتمل است پس محتمل است

هر دو فعلی نباشند و شک در وجوب هر دو است و اصل برائت از هر دو جاری است مگر این که از خارج احراز شود یکی از آن دو فعلی می باشند.

صورت دوم: این که در یکی از دو واجب معیناً شرطیت قدرت به معنای دوم و لولائی محرز باشد و در دیگری مشکوک باشد که آن هم مشروط به عدم مانع لولائی است و یا عدم فعلی و یا قدرت در آن اصلاً عقلی است .

ص: ۳۶۲

این صـورت هم به صورت اول ملحق است زیرا که در هر دو شـک داریم و تکلیفی که محرز است که قـدرتش لولا‌ئی اسـت یقیناً فعلی نیست مثلاـ می دانیم که نـذر فعلی نیست ولیکن در وجوب حـج شـک داریم که فعلی است یـا نه چون احتمال می دهیم آن هم مشـروط به عدم مانع لولائی باشد و این دو صورت هر دو دارای یک حکم هسـتند و این همان دو صورت اول و دوم مذکور در تقریرات است.

صورت سوم: مثل صورت اول است یعنی در هر دو احتمال قدرت شرعی را به معنای دوم یعنی عدم المانع الشرعی بدهیم ولی احتمال نمی دهیم عـدم المانع الشـرعی در هر دو از یک سـنخ باشـد و اگر یکی عدم لولائی مانع باشد دیگری عدم فعلی مانع است و یـا اصـلاً قـدرت در آن عقلی یا شـرعی به معنای اول است و از آنجا که عـدم لولائی را هر دو، در این جا احتمال نمی دهیـم و اگر یکی لولا‌ئی باشـد دیگری فعلی یـا قـدرتش عقلی اسـت این مسـتلزم علم اجمـالی است به این که یکی از این دو تکلیف حتماً فعلی است و نمی شود از هر دو برائت جاری کرد.

پس بـه فعلیـت یکی از این دو تکلیـف علم پیـدا می کنیم ولی چـون این احتمـال در هر دو طرف است و معین نیست مـوافقت قطعی تکلیـف معلـوم بالاجمـال ممکن نیست ولیکن مخـالفت قطعی آن ممکن است یعنی می توانـد هر دو را ترک کنـد ولی اجازه نـدارد چون فعلیت احـدالتکلیفین معلوم و منجز است ولی برائت از وجوب مطلق هر کـدام جاری است و باید احدهما را انجام دهد و نتیجه تخییر است .

صورت چهارم: این ست که یکی از دو تکلیف معیناً عدم المانع الشرعی در آن به معنای عدم المانع فعلی است _ مثل وجوب حج _ ولیکن عدم دیگری _ مثلاً- وجوب وفا به نذر _ مشکوک است آیا عدم مانع لولائی است و قدرت در آن عقلی یا شرعی به معنای اول است _ زیرا احتمال عدم المانع فعلی در هر دو ممکن نیست _ در این صورت نیز علم اجمالی داریم که وجوب یکی از این دو واجب فعلی است زیرا اگر وجوب نذر مشروط به عدم لولائی مانع شرعی باشد وجوب حج فعلی خواهد بود و اگر قدرت در آن عقلی و یا شرعی به معنای اول باشد وجوب نذر فعلی می باشد و وجوب حج فعلی نخواهد بود و این همان علم اجمالی سابق می شود که موافقت قطعیه اش ممکن نیست ولیکن مخالفت قطعیه آن ممکن است و این جا هم تخییر ثابت می شود .

صورت پنجم: عکس صورت چهارم است یعنی می دانیم که قدرت در یکی از این دو تکلیف معیناً عقلی است و در دیگری شک داریم که قدرت عقلی یا شرعی به معنای اول است یا شرعی به معنای دوم است ولو عدم المانع بالفعل که در این صورت معقول است مانند تزاحم بین وجوب حج یا وجوب وفای به نذر با تکلیفی که قدرت در آن عقلی است مثل اداء دین و احتمال بدهیم که در وجوب وفای به نذر یا حج نیز قدرت عقلی یا شرعی به معنای اول باشد و دلیلی نداشته باشیم که وجوب آنها مشروط به عدم المانع شرعی است و نتوانستیم استظهار کنیم که آیا واقعاً وجوب حج مشروط به قدرت شرعی به عدم مانع است یا نه و حج هم مثل باقی واجبات مشروط به قدرت عقلی یا عدم اشتغال به واجب مساوی دیگری است .

حکم این صورت وجوب احتیاط است یعنی واجب است که تکلیفی را که محرز شد در آن قدرت عقلی است ، امتثال کند و نمی تواند بگوید احتمال دارد قدرت در وجوب حج هم عقلی باشد و در این صورت هر دو واجب مشروط میشود پس شک داریم وجوب اداء دین مطلق یا مشروط به ترک حج است و از وجوب مطلق برائت جاری می کنیم.

این اصل برائت جوابش همان است که در مقام اول در صورت سوم آن گفتیم که چون اطلاق ملاک در اداء دین محرز است زیرا که قدرت در آن عقلی است و در اطلاق ملاک دیگری شک داریم تا جبران آن ملاک مطلق شود و تفویت اولی غیر اختیاری باشد پس شک داریم که می توانیم ملاک مطلق را علی کل حال تحصیل کنیم یا نه و این شک در قدرت بر تحصیل ملاک است که احتیاط در آن واجب است و یا شک در امتثال ملاکی است که می دانیم مولی این ملاک را می خواهد ـ یا خودش را یا مساوی آن را ـ و این شک در امتثال است و احتیاط واجب است به همان دو بیانی که در صورت سوم از مقام اول گذشت.

صورت ششم: این که علم داشته باشیم که قدرت در یکی از دو واجب شرعی به معنای اول است و در دومی شک است که شرعی به معنای دوم است یا شرعی به معنای اول یا عقلی است مثلا می دانیم قدرت در وجوب حج شرعی به معنای اول است ولی در وجوب وفای به نذر شک داریم که قدرت در آن شرعی به معنای دوم یعنی عدم المانع است یا عقلی یا شرعی به معنای اول است در این صورت وجوب اول ـ وجوب حج در مثال ـ در فرض ترک نذر قطعاً فعلی است لهذا ترک هر دو مخالفت قطعی است و جایز نیست لیکن اطلاقش مشکوک است زیرا که شاید در وجوب نذر قدرت شرعی به معنای دوم اخذ نشده باشد و عقلی یا شرعی به معنای اول باشد همانند وجوب حج چون که علم به اطلاق ملاک هیچیک را نداریم فلذا از اطلاق هر یک از آن دو اصل برائت جاری است و نتیجه تخییر است هر چند احتمال می دهیم که وجوب نذر اصلاً فعلی نباشد لیکن ترک هر دو جایز نیست زیرا که مخالفت قطعی وجوب حج خواهد بود که در این صورت یقیناً فعلی شده است و اما انجام وجوب حج بالخصوص تعییناً واجب نیست زیرا که ملاک یا وجوب مطلق آن حتی نسبت به کسی که نذر را انجام داده است محرز نیست لهذا از اطلاق وجوب و ملاک آن هر دو برائت جاری می باشد و ترک آن را در صورت اشتغال به حج تجویز می کند.

حاصل اینکه در این صورت هم نمی تواند هر دو را ترک کند چون یقین می کند تکلیفی متیقن در بین _ مثلًا وجوب حج را _ ترک کرده است ولی به هر کدام می تواند اکتفا کند و بیش از تخییر ثابت نمی شود.

صورت هفتم: این است که علم اجمالی دارد یکی از دو واجب اجمالاً مشروط به قدرت شرعی به معنای اول است و دیگری احتمال می دهیم مشروط به قدرت شرعی به معنای اول باشد یا به معنای دوم این جا هم علم اجمالی به فعلیت یکی از دو تکلیف علی الاقل در صورت ترک هر دو خواهیم داشت و مقتضای قاعده در آن تخییر است _ مثل صورت قبلی _ با این فرق که در صورت قبلی خصوص وجوب حج معلوم المخالفه بود در صورت ترک هر دو و این مخالفت قطعی تفصیلی است و در اینجا در صورت ترک هر دو مخالفت قطعی اجمالی است که فرقی نمی کند .

صورت هشتم: این که قدرت در یکی از دو واجب اجمالاً عقلی است و ملاکش مطلق و فعلی است و دیگری مشکوک است که آیا قدرت در آن به معنای دوم است یا نه این هم مثل صورت چهارمی است که در مقام اول اضافه کردیم که علم اجمالی به یک تکلیف مطلق ملاکاً داشته و شک در اطلاق وجوبش داریم که بازهم حکم تخییر است چون که موافقت قطعی ممکن نیست لیکن چون که مخالفت قطعی ممکن است به ترک هر دو اصول شرعی در طرفین تعارض و تساقط می کند و عقل حکم به تخییر می کند زیرا که موافقت قطعی ممکن نیست لیکن اگر احتمال ملاک مطلق در یک طرف بیشتر باشد مثلاً ۷۰ درصد احتمال می دهیم که وجوب حج، وجوبش عقلی است و بگوئیم که قوت احتمال هم بعد از تعارض و تساقط اصل شرعی در طرفین منجز است عقلا- پس احتیاط نسبی و اقرب به واقع در این صورت واجب می شود یعنی واجب است عقلاً طرفی را که ۷۰درصد احتمال می دهد ملاکش مطلق است انجام دهد و این قوت احتمال منجز خواهد شد البته در صورت چهارم در مقام اول گفتیم که برائت شرعی از آن طرف جاری است زیرا که از اطلاق هر کدام در فرض ترک دیگری جاری است و مخالفت قطعی لازم نمی آید تا این برائت در طرفین تعارض و تساقط کند بر خلاف اینجا که از اصل وجوب در طرف برائت جاری است که مستلزم مخالفت قطعی است چنانچه توضیح بیشتر آن خواهد آمد و حاصل صورتهای ذکر شده آن است که هر جا احتمال عدم مانع لولائی در هر دو طرف را بدهیم برائت از هر دو وجوب جاری می شود و این دو صورت اول و دوم است.

اگر بدانیم در یکی از دو واجب معینا قدرت عقلی است و در دیگری شک باشد احتیاط واجب است و این صورت پنجم است که همانند صورت سوم در مقام اول است .

اگر قـدرت در هیچ کدام محرز نباشد که عقلی است یا شـرعی تخییر ثابت می شود و این صورتهای دیگر است به جز صورت هشتم.

اگر علم اجمالی داشـته باشـیم که قـدرت در یکی عقلی است و در دیگری شک باشد ــ صورت هشـتم ــ باز هم حکم تخییر است مگر اینکه احتمال آن در یک طرف بیشتر باشد و کسی قائل باشد و بگوید قوت احتمال در یک طرف در این موارد هم منجز است و بایـد متعینـا آنچه را که قوت احتمـال دارد را انجـام دهـد زیرا که هم اصول مؤمنه شـرعیه تعـارض کرده و جاری نیست و هم قاعـده برائت عقلی در اطراف علم اجمالی فی نفسه جاری نیست و عقل می گویـد احتمال واقع منجز است و قوت احتمـال هم احتمـال بیشتر واقع است که منجز می شود و آنچه در صورت چهـارم از مقام اول گفتیم دراینجا جاری نیست زیرا که در اینجا احتمال عـدم وجود بیش از یک تکلیف را می دهیم یعنی اگر قدرت شـرعی در تکلیف دیگر به معنای دوم باشـد اصل وجوب فعلی نخواهـد بود پس بیش از یک تکلیف علم نـداریم یعنی علم نداریم که اگر هر دو را ترک کنیم دو تکلیف مشـروط را ترک کردیم و این بـدان معنـاست که برائت شـرعی در هر طرف از علم اجمـالی نسـبت به اصل وجوب آن جاری است نه اطلاـقش و پس از تعارض و تساقط برائت شـرعی دیگری نـداریم که از وجوبی که احتمال اطلاقش اقوی است جاری شود.

اثبات صغری مرجح اول (۹۲/۰۱/۲۷)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در ذیل مرجح اول بود یکی اثبات صغری مرجح اول بود و یکی مقتضای اصل عملی ـ که بحث دوم بود ـ تمام شد و عرض شد که مقتضای اصل عملی چیست که در بعضی صور احتیاط است و در اکثر صور تخییر بود .

بحث سوم این است که مقتضای اطلاق دلیل دو واجب در مواردی که ما شک می کنیم و نمی دانیم قدرت شرعی است یا عقلی چیست؟ البته مرادمان این است که مقتضای اطلاق لفظی امر به هریک از متزاحمین چیست و آیا اطلاقات این ادله قدرت عقلی را اثبات می کند یا نه و لذا باید حالات اطلاق متصور در این دو دلیل را بسنجیم و ببینیم چند حالت در آنها متصور است در این جا سه حالت اساسی و رئیسی ذکر می شود که ممکن است بعضی از آنها شقوقی هم داشته باشد ولی چون حکمش یکی است می شود کل صورا به سه حالت تقسیم کرد.

حالت اول: یک حالت این است که فرض شود دلیل یکی از این دو واجب مشروط باشد به قدرت شرعی به معنای عدم مانع شرعی، مثل دلیل وجوب وفاء به نذر که مقید است به این که مخالف با شرط خدا نباشد نه این که تنها متعلق نذر حرام نباشد بلکه اعم از این که امر شرعی به کاری که مستلزم ترک فعل منذور است هم نباشد چون که (شرط الله قبل شرطکم) این جا را هم در بر می گیرد و این هم مانع شرعی است.

پس اگر کسی در این حالت اول این استظهار را کرد و یا دلیل یک امر به هر صورت عدم مانع شرعی را شرط کند ولیکن امر دیگر این شرط را نداشته باشد حکم این حالت روشن است زیرا که اطلاق دلیل واجب دیگری که این قید در آن نیامده است حجت است و وجوبش اثبات می شود و رافع موضوع اول می شود مثل وجوب حج که در آن عدم المانع شرط نشده است و فقط قید استطاعت در آن آمده است که یا قدرت عقلی است و یا فقط صورت اشتغال به ضد واجب را در بر می گیرد که در این صورت اطلاق این دلیل اقتضا می کند که وجوبش فعلی باشد و با فعلیتش رافع موضوع وجوب وفای به نذر است و تعیین و ترجیح ثابت می شود به شکلی که امر مشروط به قدرت شرعی دیگر اصلا فعلی نخواهد بود و نیازی به امکان ترتب هم دیگر نیست.

ص: ۳۶۸

و ملحق می شود به این صورت: آنجا که در هر دو دلیل عدم المانع اخذ شده باشد منتها در یکی عدم المانع بالفعل است و در دیگری عدم المانع لولائی است ـ زیرا عدم المانع فعلی در هر دو ممتنع است ـ و در نتیجه واجبی که عدم المانع بالفعل در آن شرط است فعلی می شود و مشروط به عدم المانع لولائی مرتفع است به همان بیان ذکر شده و در فرعی که معرکه آراء است که اگر کسی نذر کرده روز عرفه کربلا برود و بعد مستطیع شده نذر مقدم است یا حج مشهور گفته اند وجوب حج مقدم است و وفاء به نذر واجب نیست و برخی هم مخالفت کرده اند این نکته ای که در این حالت ذکر شد دو بیان از برای تقدیم وجوب حج است چون در ادله وفاء به نذر، عدم مانع شرعی اخذ شده است و از (شرط الله قبل شرطکم) عدم المانع استفاده می شود بر خلاف وجوب حج که در آن فقط استطاعت اخذ شده است که همان قدرت عقلی است و اگر کسی از

اخذ استطاعت در آیه شریفه استطاعت شرعی را هم استفاده بکند یعنی مانع شرعی هم نباید باشد و استطاعت اخذ شده توسعه داده شود به استطاعت شرعی بازهم گفته می شود که منظور عدم المانع بالفعل است نه فی نفسه و لولا وجوب الحج بر خلاف دلیل وجوب وفاء به نذر که در آن تعبیری آمده است که (شرط الله قبل شرطکم) که از آن استفاده می شود که با قطع نظر از نذر تو، نباید مانعی شرعی باشد.

ص: ۳۶۹

پس عـدم المانع در وجوب وفای به نـذر عـدم لولائی است و در دلیل وجوب حج عدم المانع بالفعل که اضـیق است اخذ شده است و این دو وجه فنّی و صـناعی است از برای تقـدیم وجوب حـج بر وجوب نذر و خلاصه این شد که اگر در لسان یکی از دو دلیل عدم المانع شـرعی اخذ شد و در دیگری عدم المانع اخذ نشد دومی مقدم است و اگر در هر دو اخذ شد ولی در یکی لولائی باشـد و در دیگری عدم المانع بالفعل باشد مشـروط به عدم المانع بالفعل، مقدم است و اطلاقش تمام می شود و در این دو صورت اطلاق دلیلی که مشروط به عـدم المانع نیست یا مشـروط به عدم المانع لولائی نیست فعلی است و این دو حالت از بحث ترتب هم خارج است و شاید تزاحم اصـطلاحی هم نباشد گرچه در فرع معروف فقهی به این استناد شده برای اثبات قول مشهور که چرا وجوب حج مقدم بر وفای به نذر است.

حالت دوم: این است که لسان هر دو دلیل یک جور باشد یا در هیچ کدام قدرت اخذ نشده باشد یا اگر اخذ شده باشد به یک نحو اخذ شده باشد و خلاصه هر دو دلیل یک سنخ باشند و دو دلیل یا هر دو مطلق باشند و تنها لبا مقید به قدرت باشند یا اگر در لسان آن اخذ شده باشد در هر دو به یک صورت آمده باشد.

در این حالت هیـچ ترجیحی ثابت نمی شود و هیـچ اطلاقی در دو دلیل از برای اثبات اطلاق وجوب نسـبت به دیگری نخواهیم داشت زیرا که در این جا شـبهه مصداقی مقید هر دو دلیل است زیرا که هر دو واجب ثبوتا مقید است به عدم اشتغال به واجب دیگری که آن واجب ملاک فعلی داشـته باشـد و یا هر دو ملاکش مشـروط به قـدرت باشد و این در هر دو مشـکوک است و شک داریم در هر طرف ـ که قدرت در آن عقلی است یا شـرعی ـ در اطلاق هر دو دلیل که شـبهه مصداقی مقید لبّی متصل می شود پس باز هم ترجیح ثابت نمی شود.

پس در حالت دوم که دو دلیل یا هر دو مطلق باشد یا هر دو به حسب لسانشان مشروط به قدرت باشند که سه صورت داشت که هر دو مطلق باشد یا هر دو مشروط به قدرت شرعی به معنای اول یا هر دو مشروط به عدم المانع لولائی باشد فعلیت احد الوجوبین مطلقا ثابت نمی شود و در دو صورت اول و دوم وجوب مشروط در هر طرف ثابت می شود نه بیشتر و در صورت سوم هم هیچ کدام فعلی نمی شود.

حالت سوم: این است که در احدالدلیلین قید قدرت اخذ شود و در دیگری قید قدرت اخذ نشود مثل دلیل وجوب حج که در لسان آیه حج گفته شده است (من استطاع الیه سبیلا) که قدرت در آن شرط شده است ولی در وجوب حفظ نفس محترمه مثلاً قید استطاعت اخذ نشده است هر چند لبّاً در هر تکلیف قید قدرت لازم است و این حالت مورد بحث قرار گرفته است .

مشهور سعی کرده اند بگویند که دلیلی که در لسان آن قید استطاعت اخذ شده باشد ظاهر اخذ قدرت در آن، قدرت شرعی است به معنای اول یا حتی به معنای دوم و در دیگری قدرت عقلی است یعنی در این جا به اطلاق دلیلی که قید استطاعت در آن اخذ نشده است تمسک کرده و می گوئیم وجوب آن مطلق است و دیگری که قدرت در آن شرعی است، یا اصلا فعلی نیست یا فعلی است لکن وجوبش مشروط است و این از حالات اثبات صغرای مرجح اول با اطلاق دلیل احد الواجبین متزاحمین است و لذا باید وارد این بحث شد که بحث صغروی است و بحث آینده است .

ادامه بحث قبل (۹۲/۰۱/۳۱)

.Your browser does not support the audio tag

عرض شد جائی که قید قدرت در لسان احدالدلیلین اخذ شده باشد و در لسان دلیل دیگر اخذ نشده باشد اگر چه عقلا قدرت در همه ادله شرط است این جا گفته انـد که آنجا که قیـد، در لسان دلیل آمده قدرت شرعی است و در ملاک دخیل است و آنچه که نیامده گرچه لبّاً در وجوب اخذ شده است، قدرت در این تکلیف عقلی است لهذا گفته اند که هر جا قدرت در یکی از دو دلیل متزاحم اخذ نشده بود و در دیگری آمده بود مثل وجوب حج که گفته است (من استطاع الیه سبیلا) بر خلاف وجوب دین که گفته است (یجب أداء الدین) از این فهمیده می شود که قدرت در وجوب دین و یا نفقه عقلی است و در وجوب حج قدرت شرعی است و مرجح اول هم این بود که مشروطِ به قدرت عقلی مقدم است بر مشروطِ به قدرت شرعی این را در تقریرات و کتاب های فقهی گفته انـد و در باب وجوب حـج گفته اند که وجوب حج در فرض صرف مال در أدای دین مطالب، فعلی نیست چون قدرت در آن شرعی است ولی در وجوب وفاء به دین و یا نفقه چون که قیـد قدرت اخذ نشده است فلذا قدرت در آن عقلی است.

لیکن این بحث نیاز به تنقیح دارد که چگونه از مجرد عدم اخذ قدرت در لسان دلیل کشف کنیم که قدرت در آن عقلی است و همچنین چگونه از مجرد اخذ قـدرت در لسان دلیل کشف کنیم که قدرت در آن شرعی است و هر دو این ادعا ـ که برای اثبات صغرای این مرجح است ـ محل اشکال.

ص: ۳۷۲

أما نسبت به مستند اولی که گفته اند اگر قدرت در لسان دلیل اخذ نشود کشف می شود که قدرت عقلی است وجوهی ذکر شده است که هیچ کدام تمام نیست .

وجه اول: تمسک به اطلاق مدلول التزامی دلیل امر به لحاظ ملاک است که گفته می شود اگر قـدرت در لسان دلیل شرط نشده بود و مطلق بود به اطلاق دلیل امر از برای اثبات ملاک ـ حتی در موارد عجز و سقوط تکلیف ـ تمسک می کنیم و فعلیت ملاک را ـ که همـان معنـای قـدرت عقلی بودن است ـ اثبات می کنیم زیرا که می دانیم در موارد عجز فقط تکلیف ساقط است اما ممکن است ملاک تکلیف موجود باشد و آنجا که کسی عاجز است به او تکلیف نمی شود ولیکن ممکن است ملاک تکلیف موجود باشد پس به اطلاق مدلول التزامی دلیل امر حتی در موارد عجز و عدم قدرت تمسک می کنیم و قدرت عقلی اثبات می شود.

البته اگر قـدرت را تنها شرط تنجز بـدانیم مـدلول مطابقی هم مطلق است ولی کسـی که قـدرت را شرط تکلیف هم می داند مـدلول مطابقی را قید می زند اما مدلول التزامی امر که عبارت از فعلیت ملاک است حتی در موارد عجز بر حال خود باقی می ماند.

اشکال: این بیان درست نیست زیرا که اولاً: سقوط مـدلول مطابقی موجب سقوط مدلول التزامی است ـ بنابر تبعیت میان دو

دلالت مطابقی و التزامی در حجیت ـ و ثانیاً: قائلین به عـدم تبعیت دو دلالت هم در این جا این حرف را نمی زنند چون قائلین به عـدم تبعیت در بـاب سقوط از حجیت این حرف را می گوینـد یعنی جـائی که مـدلول مطـابقی ذاتاً منعقـد شـده است ولی حجت نیست ـ یعنی به جهت تعارض یا دلیل اقوای منفصلی از حجیت ساقط شـده باشـد ـ مدلول التزامی بر حجیت باقی می ماند و اما جائی که مقید متصل باشد مانع از انعقاد اطلاق می شود و در نتیجه همچنانکه اطلاق مدلول مطابقی منعقد نمی شود اطلاق مـدلول التزامی هم منعقـد نمی شود چون در انعقاد، مدلول التزامی تابع دلالت مطابقی است و الا دلالت مطابقی خواهد بود و دیگر دلالت التزامی نیست پس آنچه که مورد بحث است جائی است که مدلول مطابقی منعقد شده و مدلول التزامی هم منعقد شده باشد بعد مدلول مطابقی از حجیت ساقط شود که بعضـی قائل به تفکیک و عدم تبعیت شده اند و اما کسـی تبعیت در تولـد دو دلالت را و این که ذاتا دلالت التزامی فرع تولـد دلالت مطابقی است منکر نشـده است و در اینجا کسانی که قائلند قیـد قـدرت قید در تکلیف است و فقط قید در تنجز نیست این ها اگر این مقید را کالمتصل حساب کنند یعنی یا براساس نکته مرحوم میرزا(رحمه الله) آن را اسـتظهار عرفی حسـاب کننـد و یـا حکم عقـل به قبـح تکلیف به غیر مقـدور را روشن و بـدیهی بداننـد به گونه ای کهماننـد مقیـد متصل باشـد دیگر اطلاق مـدلول مطابق و التزامی اوامر نسـبت به موارد عجز و عـدم قـدرت منعقد نمی شود تا کسی قائل شود که می توان به اطلاق مدلول التزامی تمسک کرد.

ص: ۳۷۳

وجه دوم: وجه دیگری هم که ممکن است در این جا ذکر شود ــ که مبنای بحث مرحوم میرزا(رحمه الله)است ــ این است که ایشان می فرماید ماده امر و کلاً متعلقات خطابات شرعی مثل موضوع است که دو محمول دارد یعنی از نظر معنا مثل جمله خبریه است که موضوع و محمول دارد مثلا (صلّ) یعنی صلاه ــ که ماده است ــ واجب است و ایشان می فرماید که این ماده امر موضوع دو محمول است محمول اول همان وجوب است (الصلاه واجبه) و محمول دوم آن است که مولا ملاک و غرضی در آن ماده دارد و این دو محمول در عرض هم هستند و ماده به لحاظ هر کدام از این دو محمول، اطلاقی مستقل از دیگری دارد و همچنین می فرماید که اگر قید قدرت را هم در تکلیف شرط بدانیم یعنی در محمول اول مربوط به وجوب است و محمول دوم که ملاک است را نه عقل حکم می کند که در مورد عجز نیست و نه استظهار عرفی، پس دلیل مقیدیت قید قدرت و شرطیتش در تکالیف بیش از این اقتضا ندارد که اطلاق محمول اول مقید شود نه بیشتر ــ چه مقید قدرت، استظهاری باشد و چه به لحاظ قبح عقلی ــ و از این به مسلک اطلاق ماده تعبیر می شود.

اشکال: این مسلک هم تمام نیست زیرا که دلالت امر بر ملاک طولی و التزامی است و به این ترتیب ثابت می شود که: به مجرد عدم اخذقید قدرت در لسان دلیل کشف نمی شود که قدرت در این تکلیف عقلی است بلکه شک در آن می شود چون مدلول هیئت ــ یعنی تکلیف ــ که مشروط به قدرت است و ملاک هم ممکن است مطلق باشد و ممکن است مقید باشد و بنابراین اثبات نمی شود که قدرت عقلی است.

بنابراین استظهار اول درست نیست و اما استظهار دوم _ که اگر قدرت در لسان دلیلی اخذ شود _ کشف می شود که قدرت در آن شرعی و در ملاک شرط است این هم تقریباتی دارد .

تقریب اول: یک تقریب این است که وقتی در لسان دلیل قید و قدرت آمد و مثلاً گفت (من استطاع الیه سبیلاً) پس کأنه گفته است (حج المستطیع واجب) و ماده را به مقدور بودن مقید کرده است چون قید در لسان دلیل و با ماده اخذ شده است و مقتضای تقیید این است که ماده به لحاظ مدلول التزامی و محمول دوم هم اطلاق ندارد پس مدلول التزامی و مطابقی هر دو مقید شده اند به فرض مقدوریت استطاعت پس ازاین کشف می کنیم که ملاک هم ندارد.

نقد تقریب اول: جواب این تقریب روشن است زیرا که اگر منظور شما این است که در ماده، اطلاق درست نمی شود این صحیح است و قدرت، به لحاظ هر دو مدلول قید است ولی این به معنای عدم ملاک در مورد عجز نیست بلکه به معنای عدم احراز آن و عدم دلالت بر ملاک در مورد عجز است ولیکن ثبوتاً ممکن است قدرت در ملاک شرط نباشد .

تقریب دوم: وجه دومی هم گفته شده که مقتضای ظهور خطاب در مولویت این است که قدرت شرعی باشد چون اگر فقط در تکلیف دخیل باشد بدون آوردن قید قدرت هم این مقدار از تقیید به حکم عقل ثابت بود و اخذ قید قدرت در لسان دلیل ارشاد به حکم عقل بود اما اگر در ملاک دخیل باشد تقییدی بیش از حکم عقل خواهد بود که مولوی می باشد پس از ظهور در مولویت استفاده می کنیم که قید قدرت در ملاک دخیل است .

نقـد تقریب دوم: این بیـان هم جوابش روشن است که به این نحو تمـام نیست زیرا که مولویت علی کـل حال ثابت است چون که مولویت یعنی قیـدی که در خطاب اخذ شده است مولا آن را اخذ کرده است و این مقدار مولویت نسبت به قید قدرت در این جا علی کل حال ثابت است یعنی مولا قیـد قدرت را در جعل و وجوب اخذ کرده است و قید شـرعی است و مراد از عقلی بـودن قیـد قـدرت آن است که کاشـفش عقـل است نه این که حکم به آن، عقلی است ماننـد وجـوب اطـاعت اوامر شـارع که محضاً حکم عقل است پس اگر قدرت تنها شرط و قید در وجوب باشد و در ملاک دخیل نباشد ظهور در مولویت به هم نمی خورد .

تقریب سوم: بیان دیگری این که بگوئیم مقتضای ظهور امر در تاسیسیت این است که قدرت در ملاک آن حکم دخیل اسـت زیرا اگر مقصود از اخـذ قـدرت در لسان امر تنها دخالت آن در وجوب باشـد این مقدار بدون آن هم ثابت و روشن بود و نیاز به ذکر قـدرت در لسان دلیل نبود و نوعی لغویت لازم می آیـد پس ظهور اخـذ قیـد در تاسیسـیت کشف از مطلب بیشتری می کند که همان تقیید ملاک به قدرت است.

نقـد تقریب سوم: این بیـان فی الجمله قابل قبول است ولیکن این تقریب اولاً: در همه جا قابل قبول نیست زیرا که ممکن اسـت در بعضـی از موارد ذکر قیـد قـدرت در لسان دلیل علت دیگری داشـته باشـد مثل این که مولی می خواهد بر اسـتطاعت تأکید کند یا آن را توسـعه دهد و اعم از قدرت و مشـقت بداند که در این صورت احتمالش هم کافی است که نتوان کشف از تقیید ملاـک نمود ولهـذا این وجه مختص است به جائی که وجه دیگری از برای تاسـیست نباشـد و ثانیاً: این تقریب دخالت قـدرت شرعی به آن معنی که ما می خواهیم را ثابت نمی کنـد چون قدرت و اسـتطاعت به معنای همان قدرت تکوینی و این قدرت و عـدم عجز مطلق به معنـای اول را در ملاـک دخیـل می کنـد که قبلاًـ گفتیم ملحق به قـدرت عقلی است و در موارد تزاحم در طرفین محفوظ است و باز آن قدرت شـرعی که به درد ما می خورد نیست زیرا قدرت شـرعی مفید به معنای دخل عدم اشتغال به واجب دیگری است که این معنا از اخذ عنوان استطاعت یا قدرت در لسان دلیل استفاده نمی شود.

ادامه بحث قبل(۹۲/۰۲/۰۱)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در این بود که ادعا شـده است اگر اسـتطاعت و قـدرت در لسان احدالـدلیلین واجبین متزاحمین اخذ شد و در لسان دلیل دیگری اخـذ نشـد و یـا هر تکلیفی که در لسان دلیلش قـدرت و اسـتطاعت اخـذ شود و در دیگری اخـذ نشود قـدرت در اولی شرعی است و در دیگری عقلی، پس باید طبق مرجح اول به آن تکلیفی که در دلیلش قدرت اخذ نشده است اخذ کنیم.

مـا گفتیم هر دو نکته محـل اشـکال است زیرا در آن که اخـذ نشـده است لبا مقیـد موجود است و مـدلول التزامی تابع مـدلول مطابقی است و اطلاق ماده هم درست نبود پس اگر قید قدرت در لسان دلیل هم نیامد احراز نمی شود که قدرت در آن عقلی است و در دلیلی هم که قیـد قـدرت آمـده عرض شـد که جائی که نکته ای از برای ذکر قیـد قدرت در لسان دلیل نباشد شاید کسی ادعا کند که این ظهور را که اخذ این قید در لسان دلیل امر اثبات می کند که قدرت در ملاک دخیل است و الا وجوب علی کـل حال قیـد قـدرت را داراست و برای دفع لغویت و ظهور در تاسیسی بودن از ذکر این تقییـد، دخل قـدرت در ملاک استفاده شود ولی عرض شـد که در عین حـال این مقـدار کافی نیست و تنها قـدرت به معنای عـدم عجز تکوینی را در ملاک دخیل می کنـد کهماننـد قـدرت عقلی در هر دو واجب متزاحم محفوظ است و در حکم قدرت عقلی است ما در این جا برای جمع همه صور این اختلاف در لسان دو دلیل ۴ صورت را ذکر می کنیم که حکم هر صورت با دیگری فرق دارد.

ص: ۳۷۷

صورت اول: اولین صورت همین فرضـی است که تا کنون بحث می کردیم که فقط قیـد اسـتطاعت و قـدرت تکوینی در لسان احـد الـدلیلین آمده باشد و در دیگری نیامده باشد؛ در این جا اگر این اسـتظهار را قبول نکردیم که آمدن قید قدرت در لسان دلیل به جهت دخالت در ملاک است که هیچ، ولی اگر این نکته را قبول کردیم باز هم این مفید فائده نیست و صغرای ترجیح را درست نمی کنـد چون اگر اسـتظهار هم شود که: لسـان تقییـد می خواهـد چیز زائـدی را بیان کنـد و تاسیسـی است و نکته دیگری هم نیست غیر از دخالت استطاعت در ملاک و فرضا این را هم قبول کنیم این مطلب بیش از این نمی رساند که قدرت تکوینی دخیل است یعنی قدرت در مقابل عجز و اضـطرار نه قدرت در مقابل اشـتغال به واجب دیگری و این معنای اول از سه معنـای قـدرت شـرعی بـود که گفـتیم ملحق است به قـدرت عقلی و این چنین قـدرتی در مـتزاحمین هر دو محفوظ است پس ملاک هر دو فعلی خواهد شد و امتثال هیچ یک ملاک دیگری را رفع نمی کند و نتیجه تخییر است.

صورت دوم: این است که فرض شود آنچه که در لسان احـد الـدلیلین اخـذ شـده است قدرت شـرعی به معنای عدم مانع یعنی قـدرت شـرعی به معنای دوم است مثلاً از اسـتطاعت در آیه حـج اسـتفاده شود که نبایـد مانع شـرعی هم موجود باشـد چنانکه برخی این را گفته انـد حکم این صورت روشن است زیرا که دلیـل دیگر که چنین قیـدی را نـدارد بر دلیل مشروط مقـدم می شود چون این تقییـد، تقیید اضافی بر شـرط قدرت و بر آن مقید لبی است پس دلیل دیگر که این شـرط را ندارد مطلق است و مـانع شرعی بوده و وارد بر دلیـل مشروط به عـدم المانع خواهـد بود و دلیل مشـروط اصـلاً فعلی نخواهـد شـد و حتی وجوب مشـروط به ترک یـا عصـیان واجب مطلق را هم نخواهـد داشت همـانگونه که قبلاًـ مشـروحاً بیان شـد که با فعلیت تکلیف غیر

مشروط تکلیف مشروط مرتفع است و ترتب هم نیاز ندارد .

ص: ۳۷۸

فرض سوم: صورتی است که قیـد (عـدم اشـتغال به واجب دیگر) در لسان احدالـدلیلین شـرط شـده باشد و اینکه اگر به واجب دیگری مشغول نبودی مثلاًـ وفـای به شـرط یـا نـذر کن که شایـد بشود این را از برخی از ادله نـذر و عهـد اسـتفاده کرد و در دیگری چنین شـرطی نیامـده و مطلق باشـد در این صورت گفته شـده است که واجبی که در لسان دلیلش این قیـد اخـذ نشـده است مقدم می شود و قدرت در واجبی که مشروط است شرعی خواهد شد و همیشه وجوبش مشروط است به ترک دیگری و وجوب آن دیگری مطلق و بر آن مقـدم است; یعنی در این صورت هر واجب دیگری که در لسـان دلیلش چنین قیـدی نیامـده باشد بر این مقدم است و این نسبت به دیگری مشروط است این ادعای فوق مطرح شده است.

اشـکال: در این ادعا اشـکال می شود که شایـد دیگری هم که این قید در آن نیامده با توجه به این که لبا مقید به عدم اشـتغال است مثل این باشـد و گفتیم عـدم اخذ قید ثابت نمی کند که قدرت در آن عقلی باشد و شاید قدرت در آن هم شـرعی باشـد پس چگونه می گوئید قدرت در آن نسـبت به واجب مشـروط عقلی است؟ این جا تقریباتی برای مدعای مشهور ـ که صحیح هم هست ـ ادعا کرده اند .

تقریب اول: یک بیان، بیان عرفی است و گفته می شود که عرف ابتـداءً از این تعبیر این را می فهمد که هر واجبی بر این مقدم است و این واجب مزاحم با هیچ واجب دیگری نیست و آنها را حتی مقید هم نمی کند مثل (شـرط الله قبل شرطکم) که گفتیم می خواهد بگوید شرط شارع مقدم است.

این استظهار عرفی بعید نیست مخصوصاً در جائی که دو واجب در یک خطاب ذکر شده باشد مثلا بگوید (ان لم تشتغل بالصلاه فأزل النجاسه عن المسجد) و اگر کسی این استظهار عرفی را قبول کرد _ مثل استظهار تاسیسیت _ این خود وجهی برای تقدیم می شود و اگر کسی این را قبول نکرد دو بیان دیگر را شهید صدر(رحمه الله)برای قائلین به ترجیح آورده است .

تقریب دوم : این بیان دو مقدمه دارد.

مقدمه اول: این که این تقیید (ان لم تشتغل بواجب آخر) بیش از مقید لبی است چون که مقید لبی عدم اشتغال بواجب اهم یا مساوی است و این مطلق است و هر واجبی را شامل می شود پس این تقیید معقول نیست مگر این که هر واجبی _ ولو اقلّ ملاکاً از این باشد _ رافع ملاک این واجب باشد و این، معنایش این است که قدرت در این واجب شرعی به معنای اول از دو معنائی است که گفتیم و از اطلاق این قید استفاده می شود که هر واجب دیگری حتی اگر ملاکش اقلّ باشد رافع ملاکش می باشد و با امتثال آن هیچ ملاکی تفویت نمی شود و این نشان می دهد که قدرت در آن شرعی است و الا ممکن نبود نسبت به واجب اقل ملاکاً مشروط به عدم اشتغال به آن باشد .

براساس این مقدمه اول، از اطلاق قید هر واجب دیگر حتی اگر ملاکش اقل باشد استظهار می شود که این قدرت شرعی است .

اشکال: ممکن است در این جا اشکالی شود که لازم نیست این قدرت شرعی باشد بلکه ممکن است قدرت در این واجب هم عقلی باشد لیکن وجوبش مشروط شده است چون که ملاکش از همه واجبات دیگر کمتر یا مساوی است و بیشتر نمی باشد یعنی مولی چون حساب کرده و دیده است که ملاک این واجب مشروط از همه کمتر یا مساوی با آن است و همه واجبات دیگر در ملاک یا با این مساوی هستند و یا بیشتر است و هیچ گاه کمتر نمی باشد لذا این واجب را بالخصوص قید زده است به عدم اشتغال به هر واجب دیگری هر چند هم قدرت در آن عقلی باشد زیرا در این صورت باز این قید و اشتراط درست است یعنی هیچ گاه مزاحم با واجبی که اقل ملاکا از این باشد نمی شود پس نمی شود این گونه استظهار نمود که باید قدرت در این واجب مشروط ، شرعی باشد .

پاسخ اشکال: جواب این اشکال آن است که این در جائی است که قضیه خارجیه باشد نه حقیقیه و این خلاف ظاهر خطابات شرعی است یعنی ظاهر تقیید به عدم اشتغال به هر واجب دیگر قضیه حقیقیه است و ناظر نیست به تکالیف خارجی جعل شده بلکه به هر واجبی که می شود فرض شود نظر دارد که یقیناً می توان واجب دیگری که ملاکش اقل است فرض شود پس باید این نحو شرط از باب قدرت شرعی باشد بنابر این مقدمه اول تمام است که قدرت در واجب مشروط به چنین شرطی شرعی است لیکن عدم ورود قید در دلیل دیگری باعث نمی شود که قدرت در آن عقلی باشد _ همانگونه که قبلاً گذشت _ لهذا نیاز به مقدمه دوم داریم و مقدمه دوم می خواهد این را درست کند.

مقدمه دوم: این مقدمه می گوید دلیلی که لسانش مطلق است قدرت در آن عقلی است و یا به عبارت دیگر وجوب و ملاکش هر دو مطلق است زیرا که ثبوتا مقید لبی هر چند هست ولی این قید در جائی است که قدرت در واجب مزاحم عقلی باشد وأما اگر قدرت در آن شرعی باشد مقید لبی، اطلاق خطاب را قید نمی زند زیرا که عیبی ندارد که وجوب مطلق باشد یعنی آن مقید لبی قیدی دارد که خطاب دیگری که مساوی یا اهم است قدرت در آن شرعی نباشد و مقید لبی مخصوص است به عدم اشتغال به واجب دیگری مساوی یا اهم که قدرت در آن عقلی باشد و اگر شرعی باشد این مقید صادق نیست و این بدان جهت است که سابقاً گفتیم مقید لبی قدرت اطلاق تکالیف را به مقدار ضرورت قید می زند نه بیش از آن را پس در هر جا اطلاق تکلیف لغو نباشد ثابت و حجت است و در جائی که قدرت در واجب متزاحم شرعی باشد اطلاق واجب دیگر لغو نیست زیرا که شاید اطلاق مذکور به جهت اطلاق ملاکش بلکه به جهت اطلاق وجوبش باشد پس آن مقید لبی آن جائی را که ثابت شود اطلاق در واجب متزاحم شرعی است، نمی گیرد بنابراین اطلاق در واجب غیر مشروط درست می شود و ترجیح آن ثابت می شود زیرا که قبلاً گفتیم که ترجیح به معنای مطلق بودن احدالوجوبین نسبت به دیگری است.

ص: ۳۸۱

تقریب دوم و سوم شهید صدر(۹۲/۰۲/۰۲)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در این بود که اگر در لسان دلیل واجبی این نحو قدرت شرط شده باشد که مثلاً (ان لم تشتغل بواجب آخر یجب علیک الوفاء بنذرک) و اگر این چنین واجبی با واجب دیگری که این قید در لسانش نیامده تزاحم پیدا کرد مشهور گفته اند مصداق و صغرای مرجح اول از مرجحات باب تزاحم است و هر واجب دیگری مقدم بر ملاک این واجب است زیرا که قدرت شرعی به معنای اول در این واجب اخذ شده است و واجب دیگری که این قید را ندارد قدرت در آن عقلی است پس وجوبش مطلق می شود و وجوب دیگری مشروط و این همان ترجیح در باب تزاحم است و گفتیم این که چگونه و به صرف آمدن قید مذکور در یک واجب ثابت می کند که قدرت در آن شرعی است و در دیگری عقلی با این که آن هم لباً مقید است به عدم اشتغال به واجب دیگری ـ بیاناتی داشت.

یک بیان ساده عرفی بود که گفته شد دو بیان فنی هم شهید صدر(رحمه الله) اضافه نموده اند که بیان اول را دیروز ذکر کردیم و عرض شد که بیان دوم دو مقدمه دارد.

مقدمه اول: یکی این که واجبی که در لسان دلیلش عدم اشتغال به واجب دیگری آمده است چون که این قید بیش از مقید لبی است و نیز شامل واجب دیگری ـ که ملاک و مصلحتش اقل هم باشد ـ می شود پس باید قدرت در آن شرعی باشد چون اگر قدرت در آن عقلی باشد و ملاکش فعلی باشد باید نسبت به اقل ملاکا مطلق باشد نه مشروط به عدم اشتغال به آن و این اثبات می کند که قدرت درا ین واجب مشروط شرعی است.

ص: ۳۸۲

اگر کسی بگوید که شاید قدرت عقلی باشد ولی چون که هیچ واجبی نیست که ملاکش از این واجب مشروط اقل باشد و ملاک این واجب از همه آنها یا اقل است یا مساوی است و لذا مولا آن را مشروط کرده که جواب دادیم که این مطلب ثبوتا معقول است ولی خلاف ظاهر خطابات است که به نحو قضایای حقیقیه است نه خارجیه که ناظر به سایر واجبات باشد و همه ملاکات آنها را لحاظ کرده تا ببیند ملاک این یا اقل از همه یا مساوی با آنها است و اهم از هیچ کدام آنها نیست بلکه قضیه حقیقیه ناظر به هر واجب دیگری است که ممکن است فرض وجوبش شود و منجمله واجبی که ملاکش اقل باشد پس ظهور تقیید در خطابات شرعی مانند اصل آنها در قضیه حقیقیه اقتضاء دارد که قدرت در این چنین واجب مشروطی، قدرت شرعی باشد و الا باید مقید باشد به این که ملاک دیگری اقل از آن نباشد و بلکه باید مقید باشد که قدرت در واجب مزاحم دیگر شرعی نباشد و چون این دو قید نیامده است پس قدرت در آن شرعی است مگر این که تقیید به نحو قضیه خارجیه باشد که آن هم مفید نیست به این دلیل که یقیناً برخی واجبات هستند که قدرت در آنها شرعی است و قطعاً باید قدرت نسبت به آنها شرعی باشد و این مقدمه اول ثابت می کند حتماً قدرت در واجبی که در لسان دلیلش این قید آمده است ـ که بیش از مقید لبی است ـ شرعی است و الا تقیید به عدم اشتغال به مطلق واجب دیگری درست نیست.

ص: ۳۸۳

مقـدمه دوم: این بود که قـدرت در واجبی که در لسـان دلیلش این قیـد نیامـده و مطلق است، عقلی است و مطلق است ملاکاً و خطاباً و وجهش تمسک به اطلاق دلیلش بود حتی در فرض اشـتغال به واجب مشـروط که وجوب مطلق را اثبات می کنـد زیرا که هر چنـد مقیـد لبّی در همه خطابات اخـذ شـده است لیکن آن مقیـد عـدم اشـتغال به واجب دیگری است که قدرت در آن شرعی نباشـد و عقلی باشد چون اگر شـرعی باشد با انجام این واجب ملاکش تفویت نمی شود پس وجهی از برای تقیید بیشتر در مقیـد لبّی نیست و اطلاقش لغو نمی باشـد و بایـد مقید لبی به اندازه ضـرورت و لغویت باشد نه بیشتر بنابراین اطلاق واجب غیر مشـروط ملاکاً و خطاباً ثابت می شود که به معنای قدرت عقلی بودن نسبت به واجب مشروط است و اطلاق وجوب _ که همان ترجیح است _ اثبات می شود.

بر این مقدمه دو اشکال شده است که باید آنها را ذکر کرد و دفع نمود.

اشـکال اول: اینکه گفته شد مقید لبی عدم اشـتغال به واجب دیگری است که قدرت در آن عقلی باشد نه شرعی این در جایی است که قـدرت در واجب مشـروط نسـبت به همه واجبـات یکسان باشـد لیکن ممکن است این گونه نباشـد و واجب مشـروط نسبت به همه واجباتی که قـدرت در آنها شـرعی است شـرعی باشـد و نسبت به واجباتی که قدرت در آنها عقلی است عقلی باشد ولیکن ملاکش مساوی و یا مرجوح است ولهذا مشـروط شده است و در نتیجه ممکن است این مقید لبی در مانحن فیه از مصـادیق شـبهه مصـداقیه مقیـد دلیـل مطلـق می شود که تمسـک به اطلاـق و عموم در شـبهه مصـداقیه مقیـدات و مخصـصات خصوصاً اگر کالمتصل باشـند جایز نیست پس تمسک به اطلاق دلیل غیر مشـروط به حسب لسان دلیلش جایز نیست و وجوب مطلق آن ثابت نمی شود.

پاسخ اشکال: ایشان این اشکال را این گونه جواب می دهد که هر چند این مطلب ثبوتاً ممکن است ولی این قضیه را خارجیه می کند نه حقیقه زیرا که بدان معنا است که قیدی که آمده به اختلاف واجبات فرق کند و نسبت به بعضی از واجبات اشتغال به آنها ملاک را رفع می کند و نسبت به بعض دیگر ملاک فعلی است لیکن چون که مرجوح یا مساوی است مشروط شده است به عدم اشتغال به آنها این نیاز دارد به نگاه به خارج و ملاکات احکام جعل شده مخصوصا نسبت به مشروط به قدرت عقلی که باید نگاه کند و ببیند که ملاک همه آنها از واجب مشروط اقوی یا مساوی است و هیچ کدام از آنها کمتر نیست و این ها خلاف قضیه حقیقیه بودن تقیید در خطاب مشروط است همانگونه که قبلاً اشاره کردیم.

پس ظهور قضیه در حقیقیه بودن نافی این اشکال است علاوه بر اینکه این مطلب هم عرفی یا عقلائی نیست که قدرت اخذ شده ـ یعنی عدم اشتغال ـ نسبت به بعضی از واجبات دیگر شرعی باشد و نسبت به بعضی عقلی ، و از یک نسخ نباشد و این باعث می شود که دلیل تقیید ظهور پیدا کند در این که قدرت اخذ شده نسبت به همه واجبات علی حد واحد یعنی شرعی است و برای همه واجبات این گونه است.

اشکال دوم: اشکال دیگری در این جا هست که شهید صدر(رحمه الله) آن را ذکر نفرموده است لیکن می توان از لابلای فرمایشات ایشان پاسخ آن را استفاده کرد و آن اشکال این است که مقید لبی ما عدم اشتغال به واجب مساوی یا اهم که قدرت در آن عقلی باشد بالخصوص نیست بلکه اوسع از آن است و شامل عدم اشتغال به واجب دیگری که مشروط به قدرت شرعی است هم می شود ولیکن مشروط به این که قدرت در این هم شرعی باشد یعنی اگر قدرت در هر دو متزاحم شرعی باشد باز هم دو وجوب مشروط هستند ومطلق نیستند و مقید لبی صادق است و الا لازم می آید اطلاق دو وجوب و طلب ضدین که محال است و موجب تعارض دو دلیل در باب تزاحم می شود که قبلاً گفتیم چنین نیست یعنی اگر قدرت در هر دو تکلیف شرعی بود باز هم هر دو تکلیف مشروط خواهند بود و هیچ کدام مطلق نخواهد بود و الا باب تزاحم داخل می شود در باب تعارض با این که باب تزاحم خارج از باب تعارض است و این خروج براساس همین مقید لبی بود که اگر مقید لبی در مشروط به قدرت عقلی فقط عدم اشتغال به واجب اهم یا مساوی باشد در این جا که هر دو شرعی است تعارض و طلب ضدین شکل می گیرد و برای بیرون بردن آن از تعارض سابقاً گفتیم که قید اعم است از این که اشتغال به واجب دیگری که مساوی یا اهم است قدرت در آن عقلی باشد و یا شرعی ولی مشروط به این که قدرت در این هم شرعی باشد و این گونه این تعارض را رفع کردیم پس جائی که هر دو شرعی هستند باز اطلاق نیست و در نتیجه نمی توانیم به اطلاق دلیل غیر مشروط تمسک کنیم چون شرعی بودن هر دو را احتمال می دهیم و این شبهه مصداقیه مقید لبی می شود که تمسک به اطلاق در آن جایز نمی باشد.

پاسخ اشکال: باید این اشکال را حل کرد و دفع این شبهه به این است که گفته شود این قید را که زدیم و گفتیم اگر واجب مساوی و یا اهم شرعی باشد در صورتی که این هم شرعی باشد باز مشمول قید است به جهت لغویت اطلاق بود یعنی جائی که قدرت در هر دو شرعی باشد اطلاق آنها لغو است ولیکن این لغویت به این اندازه است که شرعی بودن در دیگری نیز محرز باشد و ثابت شده باشد و الا اطلاق دومی لغو نمی باشد و این بدان معناست که واجب مزاحمی که دلیلش مطلق است اطلاقش لغو نمی باشد و چرا از اطلاق آن دست بکشیم با این که محتمل است قدرت در آن عقلی باشد و ترک آن حتی با اشتغال به دیگری که مشروط به قدرت شرعی است تفویت ملاک فعلی باشد پس واقع شرعی بودن قدرت در مقابل واجب مشروط به قدرت شرعی مقید لبی نیست بلکه احراز شرعی بودنش مقید لبی است و این به خاطر نکته عدم لغویت است و در نتیجه هر جا که محرز نباشد شرعی بودن قدرت در یکی و محرز باشد در دیگری مقید لبی نسبت به اولی صادق نبوده و شبهه مصداقیه مقید نخواهد بود بلکه اطلاق دلیل آن حجت است .

تقریب سوم: بیان دیگری را هم شهید صدر(رحمه الله) از برای اثبات ترجیح دارد که آن هم بیان بسیار فنی و خوبی است و در آن از مقدمه دوم بیان دوم استفاده می شود و می فرماید قدرت در دلیلی که بحسب لسان دلیلش مشروط است یا شرعی است و یا عقلی است که اگر شرعی باشد یعنی هر واجب دیگر رافع ملاک آن باشد ترجیح به همان مرجح اول ثابت می شود زیرا که مقدمه دوم را هم می آوریم و اطلاق واجب غیر مشروط ثابت می شود و اگر قدرت در واجب مشروط عقلی باشد یعنی مقدمه اول را در بیان دوم قبول نکنیم و مثلاً بگوئیم که ممکن است تقیید به نحو قضیه خارجیه باشد باز هم دلیل واجب غیر مشروط نسبت به واجب مشروط مطلق خواهد بود از باب مرجح سوم ــ ترجیح اهم بر مهم ــ که خواهد آمد زیرا که بعداً در ترجیح به اهمیت خواهیم گفت که اگر احتمال اهمیت معیناً در یک طرف باشد باز هم موجب ترجیح است بلکه قوت احتمال اهمیت در یک طرف معیناً هم موجب ترجیح است یعنی اطلاق دلیلی که مقطوع الاهمیه یا محتمل الاهمیه یا مظنون الاهمیه است حجت است و ترجیح را اثبات می کند و در مانحن فیه اگر قدرت در واجب مشروط عقلی باشد چون که مشروط به عدم اشتغال به هر واجب دیگری است نمی شود ملاکش اهم از واجب مزاحمش باشد بلکه باید مساوی یا اقل باشد پس احتمال اهمیت در واجب مشروط نیست ولیکن در خطاب غیر مشروط اهمیت محتمل است پس باز هم وجوبش مطلق خواهد بود و ترجیح ثابت می شود.

بنابراین علی کلا التقدیرین چه قدرت در واجب مشروط شرعی باشد و چه عقلی، اطلاق دلیل واجب غیر مشروط حجت است یا به جهت مشروط بودن واجب مشروط به قدرت شرعی ـ مرجح اول ـ و یا به جهت عدم احتمال اهمیت در آن و احتمال اهمیت در واجب غیر مشروط ـ مرجح سوم ـ و این به معنای ترجیح و اطلاق دلیل هر واجب غیر مشروطی نسبت به چنین مشروطی است و به عبارت دیگر قید لبی در مقابل چنین واجب مشروطی صادق نیست و شبهه مصداقیه آن نیست و تمسک به اطلاق آن دلیل تمام است چون در مقید لبّی دو چیز اخذ شده است ۱) این که قدرت در واجب مزاحم عقلی باشد و ۲) اینکه معلوم نباشد که ملاک‌ش اهم نیست و دیگری محتمل الاهمیه است و در مانحن فیه می دانیم یکی از این دو چیز منتفی است یعنی قدرت در واجب مشروط یا عقلی نیست و شرعی است و یا اگر عقلی است محتمل الاهمیه نیست بلکه دیگری تعییناً محتمل الاهمیه است پس اطلاق دلیل واجب غیر مشروط حتی در فرض اشتغال به واجب مشروط حجت است و اثبات می کند وجوب مطلق آن را و با این دو بیان فنی و صناعی مدعای مشهور ثابت می شود که خطاب مطلق بر حسب لسان دلیلش مقدم است بر خطاب مشروط

ادامه بحث قبل (۹۲/۰۲/۰۳)

.Your browser does not support the audio tag

بحث از این بود که مشهور در جائی که قید قدرت در احدالدلیلین وارد شود و در دلیل دیگر وارد نشود قائل به ترجیح شده اند و گفته اند واجبی که قید قدرت در دلیل آن نیامده مرجح است و عرض کردیم که می شود این را به چند صورت تقسیم کرد که ۴ صورت بود.

ص: ۳۸۷

صورت اول: یک صورت آن بود که تنها قدرت تکوینی در لسان دلیل اخذ شود که گفتیم این نحو تقیید موجب ترجیح نیست.

صورت دوم: این است که قدرت شرعی به معنای دوم ـ یعنی عدم مانع شرعی ـ در لسان دلیل اخذ شود که این موجب ترجیح بود.

صورت سوم: اخذ قدرت شرعی به معنای اول ـ یعنی عدم اشتغال به واجب دیگر ـ در احدالدلیلین اخذ شود که گفتیم مقتضای اطلاق این قید یعنی عدم اشتغال به هر واجب دیگر این است که قدرت در چنین واجبی شرعی خواهد بود نسبت به دیگری و این موجب ترجیح واجب غیر مشروط می شود.

صورت چهارم: در لسان احدالدلیلین همان مقید لبّی و به اندازه مقید لبی اخذ شده باشد و مثل صورت قبل نباشد که قید مطلق باشد و همه واجبات را بگیرد یعنی (عدم اشتغال به واجبی که اهم یا مساوی باشد) شرط شود که همان مقید لبی است که در همه واجبات ثابت است در این صورت آیا دلیلی که این قید در آن نیامده است مقدم می شود یا خیر؟

لازم است در این جا تفصیل داد زیرا که اگر از این دلیل که در لسانش قید لبی ذکر شده است و به آن مقید لبی تصریح شده است ظهور در تاسیسیت و نتیجهً شرعی بودن قدرت استفاده نشود، نتیجه تخییر خواهد بود زیرا که هر دو مقید به یک قید و به نحو واحدی هستند و قبلاً گفته شد که در این صورت نمی توان از هیچ یک اثبات کرد که قدرت در آن عقلی یا شرعی است یعنی ملاکهایشان مطلق است یا با اشتغال به دیگری مرتفع می شود و در نتیجه بیش از دو وجوب مشروط در طرفین ثابت نمی شود و ممکن نیست به اطلاق هیچ یک از دو دلیل تمسک کرد زیرا که شبهه مصداقیه در هر دو است چون که قید عدم اشتغال به ضد واجب مساوی یا اهمی است که قدرت در آن عقلی باشد و این مطلب در هر دو طرف مشکوک است پس اطلاق تمام نیست نه این که دو اطلاق وجود دارد و با هم تعارض می کنند چون در موارد شبهه مصداقیه مقید چه لفظی باشد و چه لبی، تمسک به اطلاق جائز نیست.

اما اگر استظهار در تأسیسیت را قبول کردیم و از ذکر قید مذکور در لسان دلیل با این که لبّا موجود بوده است استفاده کردیم که در ملاک دخالت دارد یعنی با اشتغال به واجب مساوی یا اهم ملاک این تکلیف هم مرتفع می شود.

ظاهر کلام شهید صدر(رحمه الله)در تقریرات این است که در این جا هم ترجیح ثابت نمی شود زیرا که تا ما نتوانیم اثبات کنیم که قدرت در آن واجب دیگر _ که در لسان دلیلش این شرط نیامده است _ عقلی است نمی توانیم ترجیح را ثابت کنیم و قبلاً گفته شد که با وجود آن قید لبی نمی توانیم اثبات کنیم که ملاکش مطلق است گرچه در لفظش نیامده باشد مگر از باب اطلاق دلالت التزامی در ملاک یا اطلاق ماده به لحاظ محمول دوم که این دو بیان را هم رد کردیم بنابراین باز هم صغرای این مرجح یعنی عقلی بودن قدرت در واجب دیگر اثبات نمی شود پس ترجیحی در کار نیست.

ولی طبق مقدمه دوم در بیان دوم _ در صورت سوم گذشت _ ثابت شد که هر کجا ثابت شود قدرت در یکی از دو طرف متزاحم نسبت به دیگری شرعی است _ می توان به اطلاق دلیل واجب دیگر _ که محرز نیست قدرت در آن شرعی یا عقلی است _ تمسک کرد و اطلاق وجوب و ملاکش را اثبات نمود و در نتیجه عقلی بودن قدرت در آن واجب نسبت به واجب مشروط به قدرت شرعی ثابت می شود و دیگر اثبات عقلی بودن ملاک واجب دیگر لازم نیست و این بیان در این جا هم جاری است زیرا که در این جا هم چون که مقید در لفظ و لسان احد الدلیلین آمده است و از آن استفاده شد که قدرت شرعی شده است _ یعنی اشتغال به واجب دیگری که مساوی یا اهم باشد رافع ملاکش می باشد _ اطلاق خطاب دیگر که لسانش مطلق است لغو نیست و شبهه مصداقیه مقید لبی آن هم نیست زیرا که شرعی بودن قدرت در خطاب مطلق محرز نیست و مقید لبی نسبت به اشتغال واجبی که قدرت در آن شرعی باشد احراز شرعی بودن است نه واقع آن تا شبهه مصداقیه شود زیرا که این اطلاق لغو نیست همانند صورت سوم فقط فرقش این است که در صورت سوم قید عدم اشتغال به هر واجبی بود ولهذا ترجیح در همه واجبات دیگر شکل می گیرد ولی این جا شرط عدم اشتغال به هر واجبی نیست بلکه به خصوص واجبی است که مساوی یا اهم باشد یعنی اشتغال به واجب دیگر مساوی یا اهم رافع ملاک است لهذا بایستی واجب دیگر محرز باشد که مساوی یا اهم است که در چنین جائی ما به اطلاق آن واجب مساوی دیگری تمسک می کنیم و اطلاق وجوب و ملاکش را اثبات می کنیم.

اما اگر واجب دیگر مساوی و یا اهم نباشـد بلکه مرجوح باشد دیگر در اینجا نمی شود به اطلاقش تمسک کرد زیرا که قدرت دلیل مشـروط نسبت به چنین واجبی شرعی نیست و بیش از این قدرت شرعی ثابت نمی شود که نسبت به واجب دیگر مساوی یا اهم شرعی است بلکه برعکس به اطلاق دلیل مشروط تمسک می شود که بعداً می آید.

پس باید در صورت چهارم تفصیل داد که اگر از ذکر مقید لبی در لسان دلیل استفاده قدرت شرعی شود و لو نسبت به واجبی که مسـاوی یـا اهم باشـد ترجیـح واجبی که دلیلش مشـروط نشـده است و مسـاوی یا اهم است ثابت می شود و اما اگر از ذکر مقید لبی در لسان دلیل، قدرت شرعی استفاده نشود تخییر ثابت می شود .

حاصل آن که آنچه مانع است از اطلاق دلیل امر نسبت به واجبی که قدرت در آن شرعی است علم به شرعی بودن آن است و الاـ اطلاـق دلیـل امر حجت است و مقیـد لبی بیش از فرض احراز را خـارج نمی کنـد پس ترجیـح در صورت چهارم هم تمام است.

البته معمولا این گونه نیست که مقیـد اخذ شده در لسان دلیل به نحو صورت چهارم باشد بلکه به نحو صورت سوم است چون مکلفین نمی توانند مساوی یا اهم بودن ملاکات و واجبات را تشخیص بدهند .

بـدین ترتیب در این ۴ صورت که مـا برای توجیه کلاـم مشـهور ذکر کردیم در سه صورت آنهـا ترجیـح تمـام است و فقط در صورت اول که عجز تکوینی در ملاـک دخیل باشـد ترجیـح تمام نبود و به این ترتیب بحث مقتضای اصل لفظی تمام شـد که مقتضای اصل لفظی در سه صورت از چهار صورت حالت سوم ترجیح است و صغرای این مرجح در آنها ثابت می شود.

ص: ۳۹۰

حکم دوران بین ترجیح (۹۲/۰۲/۰۷)

.Your browser does not support the audio tag

از ۴ بحثی که در ذیل ترجیح قدرت عقلی بر قدرت شرعی مطرح شده یک بحث ماند.

بحث چهارم این بود که آیا این مرجح از ترجیح به اهمیت ارجح و اسبق است یا نه؟ یعنی آیا آنچه که مشروط به قدرت شرعی است ــ چنانچه ملاکش اهم باشد ــ بر مشروط به قدرت عقلی ــ که ملاکش مرجوح است ــ مقدم می گردد یا نه؟ یعنی در هر کدام، یکی از دو مرجح است این جا حکم چیست و کدام یک مقدم است؟ مرجح اول بر مرجح سوم مقدم است؟ یا بالعکس یا تخییر است .

در این بحث باید بین سه صورت تفصیل داد .

فرض اول: یک فرض این است که مشروط به قدرت شرعی به معنای دوم باشد یعنی عدم وجود مانع شرعی که اگر قدرت شرعی به معنای عدم مانع باشد واجب دیگر بر آن مقدم می شود هر چند ملاک آن واجب مرجوح باشد چون با فعلیت آن واجب، موضوع واجب مشروط به قدرت شرعی از بین می رود و مانع شرعی محقق می شود پس با فعلیت واجب دیگر ولو اینکه مشغول به آن هم نباشد موضوع واجب مشروط به قدرت شرعی به این معنا مرتفع می شود و همچنین اگر یکی مشروط به عدم المانع لولائی باشد و دیگری مشروط به عدم المانع فعلی، در این صورت هم واجب دوم مقدم است پس همیشه در قدرت شرعی به معنای دوم واجب غیر مشروط، فعلی بوده و وارد بر واجب مشروط شده و مقدم می شود حتی اگر اهم باشد زیرا اصلاً فعلیت پیدا نمی کند و در این فرض تقدم واجب مشروط به قدرت عقلی بر مشروط به قدرت شرعی هر چند اهم باشد روشن است .

ص: ۳۹۱

فرض دوم: این است که قدرت شرعی به معنای اول ــ یعنی در لسان دلیلش عدم اشتغال به واجب دیگر اخذ شده باشد ــ به این معنا که اشتغال به واجب دیگر رافع ملاک باشد که می بایست طبق این مبنا تفصیل داده و بین دو صورت فرق قائل شد .

صورت اول : که همان سوم از چهار صورت گذشته است یعنی واجبی که قدرت شرعی در آن اخذ شده است شرطش عدم اشتغال به هر واجب دیگری باشد مثلاً بگوید (ف بنذرک ان لم تشتغل بواجب آخر) و این شرط مطلق است و هر واجبی را شامل می شود و در این صورت باز هم ترجیح به قدرت عقلی مقدم است بر ترجیح به اهمیت یعنی اگر ملاک واجب مشروط به قدرت شرعی اهم باشد باز واجب دیگر مقدم است چون وقتی یکی از دو تکلیف مشروط شد به قدرت شرعی نسبت اشتغال به هر واجبی دیگر حتی آن واجبی که ملاـکش اقل باشد وجوب و ملاـک دیگری مطلق می شود همانگونه که قبلاً مشروحاً بیان شد و اشتغال به آن رافع ملاک اهم خواهد شد.

پس اینجا مرجح اول، اسبق است و نکته اش این است که چون با امتثال مشروط به قدرت عقلی هیچ ملاکی بر مولا تفویت

نمی شود زیرا یکی حاصل شده و موضوع دیگری هم رفع شده و این هم تفویت نیست پس واجب غیر مشروط به قدرت شرعی مطلق خواهد شد و مکلف نمی تواند آن را ترک کند و اهم را امتثال کند که مشروط به قدرت شرعی است زیرا که اگر ملاک اهم را تحصیل کرد ملاک واجب دیگر تفویت می شود هر چند اهم نباشد چون قدرت در آن عقلی است.

ص: ۳۹۲

صورت دوم : صورت دیگر همان صورت چهارم گذشته است که در این جا صورت دوم قرار می گیرد یعنی در لسان دلیل واجب مشروط، عدم اشتغال به واجب اهم یا مساوی قید شده باشد نه مطلق عدم اشتغال به واجب دیگر ; در این صورت اگر ملاک در واجب دیگر اهم یا مساوی باشد تنها مرجح اول موجود است و بحثی نیست که وجوب واجب دیگر مطلق و مقدم است اما اگر ملاکش اقل و مرجوح باشد آیا می شود به اطلاق آن در مقابل واجب مشروط تمسک کرد یا نه؟

صحیح این است که نمی شود به اطلاق این تمسک کرد بلکه بر عکس، اطلاق مشروط به قدرت شرعی در اینجا مقدم است زیرا که شرط اخذ شده در آن، عدم اشتغال به واجب اهم یا مساوی است نه هر واجب دیگر و فرض بر این است که واجب دیگر مساوی و اهم نیست بلکه مرجوح است.

در نتیجه اطلاق دلیل واجب مشروط به قدرت شرعی نسبت به اشتغال به واجب دیگر تمام است و چون که اهم است رافع اطلاق واجب مرجوح است زیرا که مقید لبّی آن را احراز می کند و به عبارت دیگر به این اطلاق تمسک می شود و مشروط بودن به قدرت شرعی نسبت به واجبی که ملاکش مرجوح است نفی می شود و چونکه اهم است به لحاظ این که مرجح دوم در آن موجود است واجب دیگر اطلاق ندارد و نمی شود به اطلاق آن تمسک کرد یعنی اطلاق دلیل مشروط محرِز، مقید لبی دلیل غیر مشروط می شود چون هم نسبت به آن دیگری مشروط به قدرت شرعی نیست و هم اهم است و این اطلاق وارد بر اطلاق واجب غیر مشروط خواهد بود .

پس اینجا ترجیح به اهمیت مقدم می شود ولیکن این در حقیقت ترجیح به اهمیتی نیست که به معنای سبق مرجح اهمیت باشد بلکه بالدقه با اطلاق واجب مشروط احراز می شود که قدرت اخذ شده در آن نسبت به واجب مرجوح قدرت شرعی نیست بلکه عقلی است و قدرت در آن شرعی است تنها نسبت به واجب مساوی نه مرجوح.

پس هر جا مرجح اول ـ یعنی شرعی بودن قدرت واجبی نسبت به واجب مزاحم دیگر ـ احراز شود اطلاق واجب غیر مشروط ـ یعنی مرجح اول ـ مقدم است حتی اگر ملاک واجب مشروط به قدرت شرعی اهم باشد پس اگر موضوع مرجح اول احراز شود همه جا اسبق است بنابر این می توان گفت همه جا ترجیح به مرجح اول مقدم است چنانچه ثابت شود که یکی از دو واجب نسبت به دیگری مشروط به قدرت شرعی است چه قدرت شرعی به معنای اول ـ یعنی عدم اشتغال به واجب دیگر ـ باشد و چه به معنای دوم .

به این ترتیب بحث چهارم هم تمام می شود و این مرجح اول مرجح مهمی است و در فقه هم خیلی از جاها از این استفاده می شود در ابواب نذر، عهد و یمین ، شرط و عقودی مثل اجاره بر فعلی که مزاحمت با واجب دیگری می کند مثلاً اجاره حائض برای کنس مسجد که می گویند: مکث او در مسجد حرام است نه کنس؛ ولیکن با مکث متضاد است چون کنس ملازم است با مکث لهذا اگر کسی قدرت شرعی به معنای دوم را شرط صحت اجاره بگیرد فتوا به بطلان اجاره می دهد که مشهور داده اند و اگر کسی قدرت به معنای اول را شرط بگیرد می گوید اگر عصیان هم کرد و کنس نمود اجاره صحیح است و الا اجاره باطل است و همچنین در عهد و نذر و حج و ... که این ها تطبیقات این بحث است و کار برد آن در ابواب فقه زیاد است .

ص: ۳۹۴

ترجیح مالیس له بدل (۹۲/۰۲/۰۸)

.Your browser does not support the audio tag

ترجیح مالیس له بدل

مرجح دوم ترجیح ما لیس له البدل است بر واجبی که له البدل باشد مثلاً امر به طهارت از حدث و امر به طهارت از خبث ، وجوب تطهیر بدن با وجوب غسل یا وضو طهارت حدثی بدل دارد که تیمم است اما طهارت از خبث بدل ندارد حال اگر دو واجب این گونه شد و یک آب هم بیشتر ندارد و می تواند برای یکی به کار ببرد در این جا تزاحم بین دو واجبی است که یکی بدل دارد و یکی ندارد در این جا گفته اند آنچه که بدل ندارد مقدم است مثلاً با آب تطهیر از خبث کند یا به تشنه بدهد و به جای وضو یا غسل تیمم کند پس دلیلی که دادن آب به تشنه یا تطهیر از خبث را واجب کرده است چون بدل ندارد مقدم است بر دلیل واجب مزاحمی که بدل دارد.

این مطلب در کلمات مرحوم میرزا(رحمه الله) و دیگران در فقه و در اصول آمده است و تعبیری در تقریرات آمده که این تعبیر ساده بوده لکن غیر قابل قبول است که مقتضای احدالواجبین چون که بدل دارد تعیینی نیست و آن یکی که بدل ندارد اقتضای تعیینی دارد پس ماله البدل نمی تواند مزاحمت کند با آنچه که بدل و عدل ندارد .

اشکال :این بیان در بدل عرضی درست است یعنی جائی که بدل هم عرض باشد و امر به وضو یا تیمم تخییری باشد یعنی حتی کسی که آب دارد هم می تواند تیمم کند در این صورت است که ماله البدل اقتضاء تعیین مبدل را ندارد زیرا که جامع، واجب است و جامع تزاحمی با مالیس له البدل ندارد ولی در این جا فرض براین است که بدل طولی است و امر به مبدل هم تعیینی است و تخییری نیست پس هر دو امر اقتضای تعیین را دارند لهذا باید برای اثبات ترجیح یک بیان فنی ذکر کرد که می توان آن را به دو شکل اثبات نمود.

ص: ۳۹۵

طریق اول: این که عنوان ما لیس له البدل را به عنوان مستقل مرجح قرار دهیم.

طریق دوم : اینکه آن را به مرجح دیگری برگردانیم.

اما طریق اول: این شیوه و شکل را می توان این گونه تقریب کرد که کسی بگوید همچنان که در گذشته گفتیم که مقید لبّی عدم اشتغال به واجب مساوی یا اهم مخصوص واجبی است ــ که قدرتش شرعی نباشد و عقلی باشد و الا اگر واجب دیگر قدرت در آن شرعی بود می توانیم به اطلاقش تمسک کنیم این جا هم عین آن بیان را بگوئیم یعنی بگوئیم که مقید لبی ما مخصوص است به اشتغال به واجب اهم یا مساوی دیگری که بدل ندارد اما اگر بدل داشت اطلاق واجب اول که لیس له البدل لغو نیست زیرا که نکته تقیید به مقید لبی قدرت، لغویت است و اگر واجب دیگری بدل دارد چرا اشتغال به آن رافع وجوب مالیس له البدل باشد شاید مولی دیده است که واجبی که دارای بدل است کل ملاکش یا اکثر آن در بدل محفوظ

است ولـذا به صورت مطلق به مالیس له البـدل از جهت اشـتغال به مبدل امر می کند و تنها امر به واجبی که بدل دارد مشـروط است به عـدم اشـتغال به مالیس له البـدل پس مقید لبی ما که لغویت شد بیش از این اقتضا نمی کند که عدم اشـتغال به واجب دیگری که لیس له البـدل قیـد است و این واجبی که له البـدل است را مشـروط می کنـد به عـدم اشـتغال به ما لیس له البدل و واجبی که لیس البـدل است را مطلق می کنـد و این معنای ترجیـح مالیس له البـدل است یعنی دلیلی را که بدل ندارد بصورت مطلق به آن امر می کند و با امتثالش وارد بر ماله البدل است و دیگری مشـروط است و امتثالش رافع و وارد بر مالیس له البدل نیست.

اشکال: ممکن است کسی بگوید این بیان فرع تمامیت دلیل بدلیت است و شما باید اول بدلیت را ثابت کنید که اگر به دیگری اشتغال پیدا کرد آن طرف امر به بدل هم دارد زیرا که شاید امر به بدل در جائی است که تکوینا قادر نباشد نه اینکه مشتغل به واجب دیگری باشد.

پاسخ اشکال: جواب این اشکال روشن است که بدلیت در مثل وضو و غسل مطلق است یعنی اگر آب را عصیانا هم بریزد و وقت نماز باشد باز امر به تیمم و بدل را داراست و اگر وقت مضیق باشد در آنجا هم می شود گفت موضوع امر به بدل معذور بودن مکلف است که در صورت اشتغال به واجب دیگر مساوی یا اهم این معذوریت محفوظ است و امر به بدل دارد.

اشکال: اشکال مهم از این تقریب این است که این مطلب در صورتی درست است که بدل واجد کل ملاک مبدل باشد یا مقداری از ملاک مبدل باشد به طوری که آن مقداری که از ملاک مبدل تفویت می شود مساوی یا اهم از ملاک واجبی که بدل ندارد نباشد و الا بازهم اطلاق واجبی که بدل ندارد نسبت به آن که بدل دارد لغو است و ما احتمال دهیم که در مبدل ملاک بیشتری هست که با بدل حفظ نمی شود و مقداری که از دست می رود اهم یا مساوی با ملاک واجبی که بدل ندارد باشد چونکه نکته مقید لبی لغویت است در این نکته فرقی نمی کند اشتغال به واجب دیگری از نظر بدل داشتن یا نداشتن چگونه است بلکه میزان آن است که اشتغال به ملاک واجبی که مساوی یا اهم باشد، وجود نداشته نباشد و الا اطلاق لغو است و این ملاک در ماله البدل مانند مالیس له البدل هر دو علی حد واحد است پس وجهی برای اختصاص مقید لبی به عدم اشتغال به واجب دیگری که لیس له البدل است موجود نمی باشد.

اما طریق دوم: نحوه و شیوه دوم این است که از طریق ترجیح به اهمیت و قوت ملاک یا ترجیح قدرت عقلی بر قدرت شرعی استفاده کنیم و این مرجح را به یکی از آن دو مرجح برگردانیم که این هم دو بیان دارد.

بیان اول: یک بیان برگرداندن این ترجیح به ترجیح به اهمیت است زیرا که در ترجیح به اهمیت خواهد آمد که به سه مرجح برگشت می کند ترجیح معلوم الاهمیه و ترجیح محتمل الاهمیه تعیینا در یک طرف و ترجیح به قوت احتمال اهمیت در یک طرف یعنی مظنون الاهمیه بر موهوم الاهمیه که گفته اند در هر سه فرض می شود به اطلاق آن واجب تمسک کرد و این بحث در مرجح بعدی می آید .

طبق مرجح سوم در ترجیح به اهمیت یعنی ترجیح به قوت احتمال اهمیت در یک طرف در مانحن فیه گفته می شود که فی نفسه احتمال اهمیت و اکثر بودن ملاک مالیس له البدل نسبت به ماله البدل بیشتر و اقوی است مگر اینکه عکس آن از خارج ثابت شود زیرا که به قانون حساب احتمالات است احتمال اهم بودن در هر دو هست و احتمال مساوی بودن هم در هر دو موجود هست و فرض این است که از خارج هم ظن و اماره بر خلاف نداریم و فقط احتمالات را فی نفسه حساب می کنیم و احتمال اهمیت در هر دو طرف یکسان است _ مثلاً ٥٠٪ _ ولی یک احتمال ٥٠٪ هم تساوی هر دو است که ملاکهای ماله البدل با ما لیس له البدل از نظر اهمیت یا کمیت مساوی باشد ولیکن این احتمال که علی حد واحد در طرفین هست معنایش این است که ملاک مالیس البدل اهم و یا اکثر باشد چون مقداری از ملاک ماله البدل در انجام بدلش، با مالیس له البدل محفوظ می شود و این بدان معناست که احتمال تساوی نیز مستلزم اکثر یا اهم بودن مالیس له البدل است پس احتمال اهمیت ملاک ما لیس له البدل بر ملاک مبدل بیشتر است به جهت این که فرض تساوی آنها به نفع مالیس له البدل است از نظر اضافه شدن برخی از ملاک ماله البدل از طریق انجام بدلش بر ملاک مالیس له البدل که در طرف عکس این مطلب نیست و این در حقیقت ترجیح به قوت احتمال اهمیت در واجبی است که بدل ندارد.

ص: ٣٩٨

بنـابراین هر جا که مثلاً ۵۰ درصـد احتمال اقوائیت هر یکی را بـدهیم و ۵۰ درصـد احتمال مساوات، احتمال اقوائیت در هر دو مساوی است و احتمال تساوی به نفع اهمیت ما لیس له البـدل است چون در فرض تساوی مقـداری از ملاک ماله البدل با بدل جبران می شود و لـذا احتمال ترجیـح مالیس البـدل که با بدل جمع می شود بیشتر می شود و این جا هم مرجح سوم شـکل می گیرد.

این بیان تمامی است و اگر مرجـح سوم را توسـعه دادیم و قوت احتمال اهمیت را هم مرجح دانستیم در مالیس له البدل صادق است مگر از خارج ثابت شود که ملاک در مبدل خیلی اهم یا زیاد است و با انجام بدل هم آن اهمیت جبران نمی شود .

بیـان دوم: ارجاع به مرجـح اول است چون شارع برای ماله البـدل، بـدل قرار داده است این یعنی امر به مبـدل مشـروط شـده به قـدرت و قدرت در آن شـرط شده است مثلاً چون برای امر به وضو و غسل، بدل ـ که تیمم است ـ قرار داده شده است و در امر به بدل یعنی تیمم عجز و یا نداشتن آب و یا مریض بودن و عدم امکان استفاده از آب برای غسل یا وضوء شرط شده است پس دلیل امر به مبـدل ـ وضو و غسل ـ مشـروط خواهـد شـد به قـدرت بر آن و الا کسـی که آب نـدارد بایـد هم وضو بر او واجب باشـد و هم تیمم و این نمی شود و به عبـارت دیگر دلیـل بـدلیت تیمم امر به وضو و غسـل را مقیـد می سازد به قادر بر وضو و غسل و در نتیجه وجوب وضوء و غسل مشروط خواهد شد به قدرت و وقتی قدرت در موضوع احد الواجبین شرط شد، از آن اسـتفاده قدرت شـرعی می شود و دلیل دیگر که قید قدرت در آن اخذ نشده است نسـبت به آن مطلق می شود با بیاناتی که در مرجح اول گذشت این بیان به جهاتی تمام نیست .

ص: ۳۹۹

اولاً: این که اگر قدرت هم در ماله البدل اخذ شده باشد قدرت تکوینی است نه قدرت به معنای عدم اشتغال به واجب دیگر و همانگونه که گذشت دخل قدرت تکوینی در ملاک در حکم قدرت عقلی است یعنی موجب ترجیح نیست.

ثانیاً: اگر از اخذ قدرت در موضوع وجوب، قدرت شرعی را هم استظهار کنیم این در جائی است که قید قدرت در لسان دلیل واجب متصل به آن باشد أما اگر منفصل باشد آن ظهور در دخل قدرت در ملاک _ که معنای قدرت شرعی است _ پیدا نمی شود چون دلیل منفصل ظهورات را نه تغییر می دهد و نه ایجاد ظهور جدیدی می کند و فقط ثبوتاً وجوب وضوء یا غسل را مقید به فرض قدرت می کند که در اینجا بدون دلیل به بدل نیز این قید ثبوتاً موجود است.

ثالثاً: این نکته استظهاری براساس استظهار تاسیسیت و لغویت ذکر شده بود و این همانگونه که گذشت در جائی است که نکته دیگری از برای ذکر این قید نباشد و در این جا حتی اگر امر به بدل متصل با امر به مبدل باشد _ مانند آیه وضوء و تیمم _ نکته دیگری برای ذکر قدرت در مقام اثبات هست و آن بیان موضوع امر به بدل است زیرا که باید موضوع آن را بیان می کرد .

پس ذکر قید قدرت به جهت دخل آن در ملاک وضو و غسل نیست بلکه به خاطر تمهید برای امر به بدل است .

بله، اگر کسی از قدرت، معنای دوم را _ یعنی عدم المانع شرعی _ استظهار کرد در این صورت هر جا که واجب دیگری فعلی شود دیگر امر به وضو و غسل فعلیت ندارد.

ص: ۴۰۰

ترجیح به اهمیت (۹۲/۰۲/۰۹)

.Your browser does not support the audio tag

مرجح سوم (ترجیح به اهمیت)

ترجیح سوم در باب تزاحم ترجیح به اهمیت است که اگر ملاک و مصلحت یکی از دو تکلیف متزاحم اهم باشد گفته اند واجبی که اهم است مطلق می شود و واجبی که مهم است مشروط می شود به عدم اشتغال به اهم و معنای ترجیح همین است و اگر هر دو مشروط باشند، تخییر ثابت می شود.

ترجیح به اهمیت را به سه مرجح تقسیم کرده اند.

۱) ترجیح واجبی که معلوم الاهمیه است.

۲) جائی که در یک طرف تعیینا احتمال اهمیت بدهیم ولی اگر در دو طرف احتمال اهمیت بود این دیگر مرجح نیست یعنی جائی که می دانیم یکی از دو واجب یا مساوی است یا مرجوح و قطعاً اهم نیست که قهراً احتمال اهمیت در آن دیگری می رود، دومی مرجح است و وجوبش مطلق است.

۳) جائی است که احتمال اهمیت در هر دو طرف هست ولی این احتمال در یکی اقوی از دیگری است یعنی در یک طرف ظن به اهمیت است و در طرف دیگری احتمال اهمیت ضعیف و موهوم است; در هر سه مورد بحث می شود.

ترجیح معلوم الاهمیه اما ترجیح معلوم الاهمیه که نزد همه مسلم است مثلاً بین حفظ نفس محترمه با نماز تزاحم شود که این جا گفته می شود قطعا معلوم الاهمیه ترجیح دارد و باید حفظ نفس محترمه را انجام دهد اما این که چرا این ترجیح در همه موارد اهمیت ثابت می شود تعبیرات، مختلف است که به برخی از آنها اشاره می شود.

وجه اول: برخی گفته اند که عقل حکم می کند که حفظ اهم لازم است و مکلف عذر ندارد که أهم را ترک کند تا به مهم مشغول شود ولی در عکس آن معذور است و حفظ ملاک اهم عقلا ترجیح دارد .

ص: ۴۰۱

اگر کسی در این بیان _ که به حکم عقل تمسک کرده اند _ قائل باشد که قدرت شرط تکلیف نیست و تنها شرط تنجز است و هر دو تکلیف به ضدین مطلق است و میان آنها تعارضی نیست این وجه عقلی روشن است و درست است چون هر دو تکلیف مطلق هستند خطاباً و ملاکاً ولی عقل می گوید یکی بیشتر منجز نیست چون قادر بر جمع نیست که اگر یکی اهم بود عقل نمی گوید مخیری بلکه باید معیناً اهم ملاکاً را انجام دهی و طبق این مبنا همیشه ترجیح به اهمیت عقلی است و از باب اطلاق احد الوجوبین و مشروط بودن دیگری نیست.

اما اگر کسی آن مبنا را قائل نشد و گفت احکام و خطابات شارع همگی مقید به قید قدرت هستند در این جا مکلف یک

قـدرت بیشتر نـدارد و بنـابر امکان ترتب دو وجوب مشـروط داریم و یا اگر ترتب را قائل نشـدیم بایـد یک وجوب به جامع را کشف کنیم و در اینجـا دیگر حکم عقـل مـذکور در صورتی خواهـد بود که بتوانیم فعلیت ملاک اهم را مطلقـاً اثبات کنیم و ثـابت شود که حتی اگر مکلف به دیگری اشـتغال پیـدا کرد ملاک اهم فعلی بوده و تفویت می شود یعنی بایـد در آن قـدرت عقلی اثبات شود و قدرت شرعی را به هر دو معنی ـ یعنی هم عدم مانع و هم عدم اشتغال به واجب دیگر ـ نفی کنیم که اگر این را احراز کردیم حکم عقل درست است که البته می توانیم عـدم مانع شـرعی را با اطلاق ثابت کنیم چون این تقییـد زائدی است بر قید عام قدرت ولی نفی قدرت شرعی به معنای اول یعنی اینکه اشتغال به دیگری هم رافع ملاک نیست نمی توانیم این را از اطلاق دلیل استفاده کنیم همانگونه که قبلاً گذشت چون هر دلیلی بنابر شرطیت قدرت مقید به قید قدرت هست و گفتیم که قـدرت هم اعم از قـدرت تکوینی و عـدم اشـتغال به واجب دیگری است و این مقیـد لبی در همه خطابـات هست و در این صورت ممکن نیست اطلاق ملاک را اثبات کنیم چون مدلول مطابقی مقید است و مدلول التزامی هم یا منعقد نیست یا حجت نیست و اطلاق ماده را هم که نپـذیرفتیم و لـذا کبرای این مطلب که ـ گفته شود عقل حکم می کنـد این ملاک بیشتر است و باید این را انجام دهی ـ درست است ولی این فرع بر این است که بتوانیم اطلاق فعلیت ملاک اهم را اثبات کنیم.

وجه دوم: این که تکلیف به اهم معجز مولوی است از فعل مهم دون العکس و مهم چون مرجوح است معجز مولوی از اهم نیست و نسبت این ها مثل واجب و مستحب یا مباح است چون گفتیم مقدار زیادی ملاک اهم لزومی است که واجب التحصیل است مثل واجب که می گویند چون ملاک لزومی دارد، مستحب یا مباح نمی تواند با آن تزاحم کند در این جا هم همین گونه است.

اشکال: این تعبیر هم مبهم و غیر فنی است چون مقصود از این که امر اهم معجز مولوی از مهم است دون العکس چیست اگر مقصود از معجز مولوی مانع شرعی است چون یکی از معانی معجز این است که چون شرعا مقدور نیست مثل این است که عقلا مقدور نیست _ الممنوع شرعاً کالممتنع عقلًا _ که این معنای دوم از قدرت شرعی است و این باعث می شود که مهم اصلا وجوب و امر نداشته باشد و این خلاف اطلاق امر به مهم است و از باب تزاحم خارج می شود و لابد این معنا مقصود نیست و اگر مقصود این است که امتثال امر به اهم معجز از امر به مهم است و وقتی امر به اهم مطلق است امر به مهم لغو است که این فرع آن است که اثبات شود ملاک اهم با اشتغال به مهم بازهم فعلی است و چگونه این را احراز کنیم با این که هر دو دلیل بحسب لسانشان مطلق هستند و هر دو لبّاً قید قدرت را دارا هستند نه لساناً و تشبیه به مستحب و واجب قیاس مع الفارق است.

وجه سوم : بیـان دیگر این است که بایـد یکی از دو امر اهم و مهم ساقط شونـد و هر دو نمی تواننـد باشـند حال چه اطلاق دو دلیل یا اصل دو دلیل، در این جا عقل حکم می کنـد که: سـقوط امر به اهم و باقی مانـدن امر به مهم ترجیـح مرجوح بر راجح است .

اشـکال : این بیـان هم غیر فنی است چونکه اولاًـ گفتیم باب تزاحم خارج از باب تعارض است و در این جا سـقوط امر نیسـت چون سـقوط امر در فرض تعـارض صورت می گیرد ولو بین اطلاـق دو امر ولی ما گفتیم که مقیـد لبی قـدرت سـبب می شود اصـلا اطلاق معارضـی شـکل نگیرد و این مبنای خروج باب تزاحم از باب تعارض است و ثانیاً: اگر این گونه فرض بگیریم که اطلاق الامرین تعارض دارند ترجیح مرجوح بر راجح چه نقشـی می تواند در آن داشته باشد زیرا که اگر مرجحی از مرجحات باب تعارض نیست دو اطلاق تعارض و تساقط می کننـد و بعـد از تعارض دیگر هیـچ کـدام ثابت نمی شوند و اگر یکی از دو اطلاق اقوی باشد مقدم می شود حتی اگر ملاکش اهم نباشد و قبح ترجیح مرجوح بر راجح از مرجحات باب تعارض نیست نه در تعارض بین اطلاقین و نه در تعارض بین متباینین و مربوط به عالم ثبوت است نه عالم دلالت و ظهورات و از مرجحات باب تعـارض نیست و بنـابر تعـارض ملاکـات بایـد اقوائیت ظهورات را دیـد که مربوط به دلاـلتین می شود پس این بیان هم عجیب است که از طرفی می گوینـد باب تزاحم از باب تعارض خارج است و بعـد هم می گویند یکی از دو اطلاق و یا اصل دو دلیل ساقط است.

وجه صحیح : تقریب فنی و صحیح رجوع به نکاتی است که در باب تزاحم گفتیم یعنی برگردیم به همان مقید لبی که باب تزاحم را از باب تعارض جدا کرد و حتی جلوی تعارض بین اطلاقین را هم گرفت و باید ببینیم که آن مقید لبّی چه اقتضائی دارد.

مقید این بود که قدرت اخذ شده در تکالیف اوسع از عدم عجز تکوینی است و اشتغال به واجب مساوی یا اهم هم عجز محسوب می شود و رافع وجوب است و ملاک این تقیید هم ; لغویت است و این هم نکته عقلی داشت و هم نکته استظهاری; به هر نکته ای که این قید را بگیریم این لغویت همچنان که در مورد عجز تکوینی و عدم امکان انبعاث هست در مورد اشتغال به واجب اهم یا مساوی نیز بود و این لغویت در جائی است که مشغول باشد به واجب دیگری که اهم یا مساوی است اما اگر واجب دیگر نه اهم بود و نه مساوی و مرجوح باشد، مقید لبی ما از ابتدا مقید است و در این جا می دانیم نماز مرجوح است و مقید لبی بر اشتغال به این واجب مرجوح صادق نیست و در نتیجه اطلاق واجب اهم فعلی است چون اشتغال به واجب مرجوح داخل در اطلاق آن است نه مقید لبی زیرا که مقید لبی شامل این نیست و ملاک این نه مساوی است و نه اهم پس به اطلاق امر به اهم تمسک می کنیم و می گوئیم وجوبش مطلق و فعلی است حتی در زمان اشتغال به واجب مرجوح و این همان ترجیح است و این بیان، یک بیان فنی است و با نکاتی که در باب خروج باب تزاحم از تعارض گفته شد تطابق دارد.

ص: ۴۰۵

اشکال در ترجیح معلوم(۹۲/۰۲/۱۰)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در ترجیح به اهمیت بود که مرجح سوم از مرجحات باب تزاحم است و گفتیم مشتمل است بر سه شق.

۱ ـ ترجیح معلوم الاهمیه است که می دانیم، یقیناً یکی از دو واجب از نظر ملاک اهم است از دیگری به درجه ای لزومی و این جا گفته شده که واجب معلوم الاهمیه ارجح است و باید آن را انجام دهد و گفتیم ترجیح هم، به اطلاق وجوب بر گشت می کند و واجب مرجح، واجبی است که وجوبش مطلق بوده و واجب دیگر مشروط است.

دلیل فنی این ترجیح تمسک به اطلاق دلیلش است چون مقید لبی واجبی که اهمیتش فرض شده ـ که به معنای عدم اشتغال به واجب مساوی یا اهم است ـ نسبت به آن دیگری صادق نیست چون معلوم است که واجب دیگر مرجوح است برخلاف دلیل واجب مرجوح که مقیدش صادق است پس اطلاق این تمام است و اطلاق آن تمام نیست.

اشکال : براین تقریب اشکالی می شود که اگر ملاک هر دو دو واجب فعلی و مطلق باشد این مطلب درست خواهد بود ولی از کجا احراز کنیم که قدرت در واجب اهم عقلی است و ملاکش مطلق است زیرا که شاید قدرت در آن شرعی باشد و با اشتغال به دیگری که مرجوح است ملاکش مرتفع می شود و در نتیجه آن واجب دیگر مطلق خواهد بود و واجب اهم مشروط می باشد و قبلاً گفتیم که نمی توانیم از لسان دلیل امر اثبات کنیم که قدرت در آن عقلی است مگر با دلالت التزامی و اطلاق ماده که در هر دو اشکال کردیم.

ص: ۴۰۶

پس اگرچه اهمیت محرز است ولی این که قدرت در کدام شرعی است و در کدام عقلی در هیچ کدام محرز نیست و اگر احتمال بدهیم قدرت در اهم، شرعی باشد در این صورت اگر قدرت در تکلیف مهم عقلی باشد مطلق است و مقدم می شود و واجب اهم اطلاق ندارد زیرا همانگونه که گذشت ترجیح قدرت عقلی بر ترجیح به اهمیت مقدم است بنابراین تا نتوانیم از خارج دو دلیل اثبات کنیم که قدرت در معلوم الاهمیه عقلی است و ملاکش مطلق است و شرعی نیست نمی توانیم به اطلاق دلیلش تمسک کنیم.

در نتیجه شبهه مصداقیه در هر دو اطلاق است چون احتمال می دهیم که قدرت در هر دو شرعی باشد و نمی توان به هیچ کدام از دو اطلاق تمسک کرد و اگر مثل مرحوم میرزا(رحمه الله)بگوئیم فی نفسه در هر دو اطلاق است، دو اطلاق تعارض و تساقط می کنند و تخییر ثابت می شود نه ترجیح .

پاسخ اشکال : جواب این اشکال نیازمند یک مقدمه است که ابتدا آن را توضیح می دهیم و بعد می توان از اشکال به دو نحو پاسخ داد .

مقدمه : ما که می گوئیم هر خطاب مقید است به عدم اشتغال به واجب دیگر مساوی یا اهم در حقیقت این مطلب، توسعه

لغویت در موارد عجز است زیرا گفته ایم که تکلیف در مورد عجز لغو است و هم عرفا و عقلائیا جائی که به جهت اشتغال به ضد واجب دیگری که اهم یا مساوی است ملحق به این لغویت است چون بر هر دو که قادر نیست و با دیگری همان مقدار ملاک یا بیشتر از آن را برای مولا به دست می آورد پس اطلاق اولی در اینجا هم به جهت عجز لغو است و این نکته توسعه است و این نکته بیش از این اقتضای تقیید ندارد که مشتغل به واجب دیگری که مساوی یا اهم است باشد اما عدم اشتغال به واجب دیگری ـ که مساوی نیست و مرجوح است ولی قدرت در آن عقلی است و در اولی شرعی ـ از باب عجز نیست بلکه عدم اشتغال از باب ضیق وجوب و ضیق ملاک واجب اهم است که مربوط است به مولا و اصلاً مربوط به عجز نیست و لغویت به جهت آن نمی باشد ولذا در غیر ضدین هم جاری می شود به این نحو که اگر هر فعلی رافع ملاک واجبی شود آن واجب مشروط خواهد بود به عدم آن فعل چه ضدین باشند چه نباشند و این بدان معناست که وجوب و مصلحت خطابی که قدرت در آن شرعی است محدود است و این مربوط به قدرت نیست تا که به نحو قید در خطاب اخذ شود بلکه برعکس این اطلاق و سعه و ضیق وجوب و ملاکش است که آیا مضیق است یا موسع، که اطلاق خطاب متکفل آن است و قید در خطابات قرار نمی گیرد و قید لبّی در خطابات تنها عجز و آنچه که ملحق است به عجز می باشد.

ص: ۴۰۷

بنابراین آنچه که قید لبی در خطابات است، عدم اشتغال به واجب مساوی یا اهم است یعنی آنچه که نشأت گرفته از عجز است اما نباید قید در مقید لبی را عدم اشتغال به واجب مرجوحی که قدرت، در آن عقلی است و در واجب راجح شرعی است، اخذ کرد بلکه باید به هر خطابی که در جایی اطلاق داشت تمسک کرد و اطلاق وجوب و ملاک را اثبات کرد و ارتفاع آن را نفی نمود و اوسع و مطلق بودن خطاب مولا را اثبات کرد هم از نظر وجوب و هم از نظر ملاک.

به عبارت دیگر نفی قدرت شرعی را به هر معنائی که باشد _ چه به معنای عدم مانع و چه به معنای عدم اشتغال _ در هر جا که محرز نباشد با اطلاق دلیل واجب قابل رفع است و لذا در مقدمه دوم در بیان دوم گفتیم که تا احراز نشده باشد که قدرت در خطابی که مشروط به قدرت نیست شرعی است می توان به اطلاق آن تمسک کرد و لذا قید دیگری به این قید اضافه نمی شود و قید همان عدم اشتغال به واجب دیگری است که مساوی یا اهم می باشد پس اگر واجب دیگر مرجوح بود واجب اهم اطلاق دارد و می شود به اطلاق دلیلش تمسک کرد و شرعی بودن آن را نسبت به واجب مرجوح نفی کرد.

بعد از این مقدمه می شود به دو نحو از اشکال وارد شده پاسخ داد .

پاسخ اول : این که چون احتمال می دهیم که قدرت در واجب اهم عقلی باشد شبهه مصداقیه مقید دلیل واجب مرجوح است و این احتمال، مانع از امکان تمسک به اطلاق است بر خلاف اطلاق در طرف واجبی که اهمیت آن معلوم است زیرا محرز است که مقید لبی آن صادق نیست و واجب دیگر نه اهم و نه مساوی است.

پاسخ دوم : جواب دیگر این است که فرض کنیم هر دو دلیل اطلاق دارند _ طبق مسلک مرحوم میرزا(رحمه الله) _ ولی اطلاق دلیل واجب معلوم الاهمیه وارد بر اطلاق واجب مرجوح است به خلاف عکس چون اطلاق دلیل امر به اهم اثبات می کند که ملاک آن نسبت به واجب مرجوح مطلق و فعلی است یعنی قدرت در آن عقلی است و در نتیجه قید واجب دیگر احراز می شود و موضوع اطلاق و وجوب مهم را رفع می کند ولی اطلاق امر به مهم قیدی را نسبت به واجب اهم ثابت نمی کند بلکه با آن منافات و تعارض دارد چون شرعی نبودن قدرت در واجب اهم قید نیست _ همانگونه که گفته شد _ بلکه منافی با اطلاق اهم است پس اطلاق اهم وارد بر اطلاق مهم است و اطلاق مهم منافی با آن است نه وارد بر آن و تعارض فرع این است که هیچکدام از دو دلیل وارد بر دیگری نباشد و الا تعارض محال است چون مورود نمی تواند مانع و معارض با وارد باشد مثل این که ممنوع نمی تواند رافع مانع خودش باشد.

پس اگر در دلیل واجب مرجوح اطلاق هم باشد این اطلاق مورود اطلاق دلیل واجب اهم است و روح جواب، همان مقدمه است که خطابات مقید به قدرت و مثل قدرت هستند یعنی چیزی که لغویت بعث و تحریک که نشأت گرفته از عجز و عدم قدرت باشد و این همان اشتغال به واجب مساوی یا اهم است اما عقلی بودن و اطلاق ملاک مربوط به این نکته نیست بلکه مربوط به سعه و ضیق تکالیف و ملاکات آنها است که مفاد اطلاق خطابات است لذا نه عقل و نه دلیل شرعی این را قید در خطابات نمی گیرد برخلاف قید قدرت و توسعه آن و این مبنای همه تحلیل ها است البته ممکن است که در خیلی از تکالیف _ مثل حفظ نفس و جهاد و غیره که مشخص است قدرت در آنها عقلی است و عجز رافع ملاک آنها نیست _ به این اطلاق هم نیاز نداشته باشند نتیجه این می شود که هر جا احد الواجبین معلوم الاهمیه بود و در لسان دلیلش قدرت اخذ نشده بود نسبت به دیگری ارجح است و وارد است بر اطلاق دیگری بلکه اطلاق دیگری فی نفسه هم جاری نیست چون که شبهه مصداقیه قیدش می باشد.

۲ ـ مرجح دوم احتمال اهمیت است که در یکی احتمال اهمیت است و دیگری یا مساوی است یا مرجوح ، یعنی یک واجب ، محتمل است که اهم باشد یا مساوی و قهراً واجب دیگر محتمل است مساوی باشد یا مرجوح و اهم بودن آن محتمل نیست در اینجا که در یک طرف معینا احتمال اهمیت موجود است نیز گفته اند وجوب محتمل الاهیمه مطلق می شود و ارجح، و وجوب دیگری مشروط، و تقریباتی برای این ذکر کرده اند .

تقریب اول : تمسک به اطلاق دلیل محتمل الاهمیه است و گفته اند: می دانیم، واجبی که مردد است بین مرجوح و مساوی بودن، اطلاق ندارد چون یا مساوی است که مشروط است و یا مرجوح است که مرجوح هم اطلاق ندارد یعنی می دانیم که مقید لبی نسبت به آن موجود هست اما اطلاق دیگری محتمل است چون شاید اهم باشد پس به اطلاق آن تمسک می کنیم.

اشکال : یک اشکال ابتدائی به این بیان وارد است که گفته می شود در واجب محتمل الاهمیه نیز مقید لبی موجود هست چون گفتیم قید لبی در همه خطابات وجود دارد و اگر هر دوی آنها مساوی باشند مقید لبی در هر دو موجود است و هر دو واجب مشروط خواهند بود این شبهه مصداقیه مقید متصل در دلیل واجب محتمل الاهمیه است البته در خطابی که محتمل الاهمیه نیست صدق قید قطعی است ولی صدقش در دیگری هم محتمل است و شبهه مصداقیه می شود که نمی توان در آن به اطلاق تمسک کرد .

بله، این وجه طبق مبنای مرحوم میرزا(رحمه الله) ـ که فی نفسه اطلاق را در هر دو دلیل تمام می داند مگر علم به اهمیت دیگری داشته باشیم ـ درست می شود که گفته شود اطلاق دلیل واجب غیر محتمل الاهمیه معلوم السقوط است یا از باب معارضه و یا از باب عدم اطلاق اما اطلاق در دلیل واجبی که محتمل الاهمیه است محتمل است و معارضش ساقط است پس حجت است ولیکن لازمه اش این است که در موارد احتمال اهمیت در دو طرف باب تزاحم در باب تعارض داخل شود زیرا که هیچ کدام معلوم الاهمیه نیستند پس اگر قید عدم اشتغال به معلوم الاهمیه یامساوات باشد در موارد احتمال اهمیت در دو طرف، بین دو اطلاق تعارض پیش می آید و باب تزاحم در باب تعارض ـ ولو به صورت جزئی ـ داخل خواهد شد.

دو وجه دیگری هم ذکر شده که اصل عملی است و گفته اند اصل عملی اقتضاء ترجیح محتمل الاهمیه را دارد.

وجه اول : شک می کنیم اگر دیگری را انجام دادیم آیا وجوب محتمل الاهمیه ساقط شده است یا خیر؟ اما اگر محتمل الاهمیه را انجام دهیم قطعا وجوب مرجوح هم ساقط شده یکی به امتثال و یکی به رفع موضوع ولی اگر برعکس انجام شود ممکن است وجوب واجبی که محتمل الاهمیه است مطلق باشد و در سقوط آن شک داریم و شک در سقوط هم مجرای اصل اشتغال است.

اشکال : این بیان قابل قبول نیست چون اولاً: هر شک در سقوطی مجرای اشتغال نیست بلکه تنها شک در سقوط بالامتثال مجرای اشتغال است و این جا شک از باب شک در سعه و ضیق خود تکلیف است.

ثانیاً: این جا شک در سقوط نیست و اگر با هم مساوی باشند بنابر ترتب اصلاً وجوب محتمل الاهمیه از اول فعلی نشده است زیرا که قید عدم اشتغال به مساوی رافع وجوب از اول است پس شک در اصل فعلیت آن است نه در سقوط آن .

وجه دوم : این است که ملاک محتمل الاهمیه را ملاحظه کنیم و بگوئیم چون ممکن است ملاک محتمل الاهمیه، اهم باشد و ممکن هم است مساوی باشد و ملاک واجب دیگر یا مساوی است یا مرجوح، پس اگر واجب محتمل الاهمیه را انجام دادیم هیچ ملاک اضافی را بر مولا تفویت نکردیم چون یا مساوی است یا اهم است ولی اگر برعکس انجام دادیم و واجبی که محتمل الاهمیه نیست را امتثال کردیم نمی دانیم بر تحصیل تمام ملاکی که محتمل الاهیمه است و مطلوب مولی است قادر هستیم ــ اگر واجب دیگر مساوی باشد ــ و یا فقط برخی از آن را تحصیل می کنیم ــ اگر واجب دیگر مساوی نباشد ــ و این شک در تحصیل همه ملاکی است که یقیناً مطلوب مولی است و من نمی دانم همه آن را تحصیل می کنم ولو با معادلش اگر مساوی باشد یا نه و در بحث مقتضای اصل عملی گفته شد که این شک در قدرت بر تحصیل ملاک مطلوب عقلاً منجز است .

اشکال : این بیان از نظر کبری تمام است ولی صغرای آن تمام نیست چون در جائی است که ما فعلیت ملاک محتمل الاهمیه و همچنین مطلق بودن ملاکش احراز کنیم و چون این جا این احراز را نداریم اصل عملی مذکور در این جا صغری ندارد .

وجه صحیح : جواب درست همان جواب اول است و باید قید لبی را مضیق کنیم زیرا اگر که عدم اشتغال به واجب دیگری که واقعا مساوی یا اهم باشد مقید لبی باشد نمی توانیم به اطلاق دلیل ما یحتمل الاهمیه تمسک کنیم چون شبهه مصداقیه آن است ولی در حقیقت، مقید به این وسعت نیست و مضیق است زیرا که نکته اش لغویت است و اطلاق، در جائی که این چنین است لغو نیست چرا که لغویت در جائی است که اشتغال به دیگری معلوم الاهیمه یا معلوم المساوات یا محتمل الاهمیه باشد اما جائی که ضد واجب دیگر نه معلوم الاهمیه و نه معلوم المساوات و نه محتمل الاهمیه است و فقط محتمل المساوات و محتمل المرجوحیت است مشمول مقید لبی نیست و اطلاق در خطاب دیگر تمام است زیرا که این اطلاق دیگر لغو نیست و مولی می خواهد محتمل الاهمیه را هم مانند معلوم الاهمیه واجب کند تا ملاکش بیشتر حفظ گردد.

تمام نکته در این است که میزان در مقید لبی مذکور همانگونه که گفتیم لغویت است و این لغویت در جائی است که اطلاق امر و بعث و تحریک هیچ مزیتی نداشته باشد و لغو محض باشد اما اگر به هر جهتی حافظ بیشتر اغراض و ملاکات مولی باشد دیگر لغو نخواهد بود بنابراین مقید لبی را تعدیل کرده و مضیق می کنیم به موارد اشتغال به ضد واجبی که علم به اهمیت یا مساوات یا احتمال اهمیت آن را می دهیم و این مقید لبی در مانحن فیه نسبت به ضد واجبی که محتمل الاهمیه نیست صادق نمی باشد پس شبهه مصداقیه نبوده و اطلاق خطاب محتمل الاهمیه فعلی و تمام است.

صور پنجگانه نسبت مرجح سوم (۹۲/۰۲/۱۵)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در مرجح سوم بود و عرض کردیم که این ترجیح به سه مرجح تقسیم می شود که شق سوم ترجیح مظنون الاهمیه بر موهوم الاهیمه بود یعنی جائی که احتمال اهمیت در هر دو می رود ولی در یکی اقوی است یعنی در حقیقت ظن به اهمیت داریم .

این قوت احتمال اهمیت و یا ظن به اهمیت موجب ترجیح می شود و نکته ترجیح همان مطلبی است که در احتمال اهمیت در یک طرف ذکر شد و همان نکته این جا هم هست و گفتیم برگشت ترجیح به اطلاق امر است حتی برای حال اشتغال به دیگری و ما گفتیم این اطلاق در هر دو هست و با مقید لبی جلوی یک طرف را می گیریم و مقید لبی این بود که اگر در حال اشتغال به یکی، در دیگری همان اندازه از ملاک و یا بیشتر تحصیل شود در این صورت اطلاق لغو است پس نکته مقید لبّی لغویت بود و چون نکته، لغویت است باید به حداقل آن اکتفا کرد و هر جا احتمال لغویت به جهت مزیتی منتفی بود باید به اطلاق تمسک کرد بله جائی که احتمال اهمیت در هر دو طرف مساوی است این لغویت صحیح است اما جائی که احتمال اهمیت در یک طرف نباشد و یا ضعیف باشد اطلاق در طرف دیگر لغو نمی باشد همچنان که اگر یک طرف محتمل الاهمیه بود و در دیگری این احتمال نبود که گفتیم این جا لغویت نیست پس همچنین در جائی که در یک طرف احتمال اهمیت بیشتر باشد این احتمال بیشتر منحصر است به یک طرف و مانع لغویت می شود پس باید مقید لبی را به اندازه لغویت مضیق کرد و در باقی موارد به اطلاق عمل کرد و در حقیقت در جائی از این اطلاق دست می کشیم که لغویت محرز باشد یعنی بدانیم اهم یا مساوی هستند و یا احتمال اهمیت در آن کمتر نباشد و مقید لبی به این شکل تعدیل و مضیق می شود.

ص: ۴۱۳

بدین ترتیب برای مرجح سوم سه مرتبه ثابت می شود مرتبه اعلی علم به اهمیت در یک طرف است و مرتبه بعدی احتمال اهمیت در یک طرف که در این صورت می دانیم یک طرف اطلاق ندارد چون مرجوح یا مساوی است و در هر صورت مشروط است ولذا اطلاق در طرف محتمل الاهمیه روشن است و مرتبه سوم نازل تر است و احتمال اهمیت در هر دو هست ولیکن در یک طرف موهوم و در دیگری مظنون است و ممکن است شارع این ظن به اهمیت را ملاحظه کرده باشد واین مزیتی است و در این جا اطلاق را قید نمی زنند بلکه می گویند موهوم، اطلاق ندارد و در حقیقت احتمال موهوم الاهمیه سبب می شود اطلاق مظنون الاهمیه تمام باشد و موهوم اطلاق نداشته باشد و در این صورت قید لبی می شود: اشتغال به واجبی که معلوم المساوات یا اهمیت است و یا احتمال اهمیت در آن کمتر نباشد و این قید در رابطه با مظنون الاهمیه صادق است پس موهوم الاهمیه اطلاق ندارد و اما در رابطه با موهوم الاهمیه صادق نیست پس مظنون الاهمیه اطلاق دارد .

این سه مرحله به این تفصیل در کلمات اصولیون نیامده است و تنها در کلمات مرحوم میرزا(رحمه الله) اولی و همچنین دومی ذکر شده است بنابر این مرجح سوم دارای سه مرتبه می باشد حال نسبت این مرجح با مرجح اول که قدرت عقلی است ۵ صورت دارد که احکام همه آنها غیر از یک صورت بیان شده است که ما آن پنج صورت را در ذیل می آوریم.

صورت اول : این که در هر دو واجب که یکی معلوم الاهمیه یا محتمل یا مظنون الاهمیه است قـدرت عقلی باشـد که این قدر متیقن از مرجح سوم است و مرحوم میرزا(رحمه الله)و دیگران در این صورت ترجیح به اهمیت را فرض کرده اند .

صورت دوم : این است که احتمال بـدهیم قـدرت در هر دو واجب عقلی باشـد و یا قدرت شـرعی باشد. حکم این صورت هم روشن شد که مقتضای اطلاق دلیل واجب اهم نفی مشـروط بودن آن به قدرت شـرعی است و ترجیح به اهمیت ثابت می شود و این اطلاق وارد می شود بر اطلاق واجب مهم.

صورت سوم : این که قدرت در واجب مرجوح عقلی باشد واحتمال می دهیم قدرت در واجب اهم عقلی یا شـرعی باشد و در این صورت هم گفتیم که اطلاـق در واجب اهم وارد است بر اطلاـق در واجب مهم و بـا تمسـک به اطلاق آن قـدرت شـرعی بودن در واجب اهم نفی می شود.

صورت چهارم : اینکه معلوم باشد که قدرت در واجبی که اهم است نسبت به مهم، شرعی است و قدرت در واجب مهم عقلی یا محتمل است که عقلی باشـد که در این صورت گفتیم هر جا نسـبت به واجبی محرز شد که قدرت شـرعی است می توان به اطلاق واجب دیگر تمسک کرد و بدین ترتیب اگر بدانیم که قدرت در اهم نسبت به مهم شرعی است، چنانچه قدرت در مهم محتمل الشـرعیه هم باشـد می توان به اطلاق آن تمسک کرد و گفت قـدرت در آن عقلی و مطلق است و وارد است بر واجب اهم و این همـان بحث اسـبق بودن و تقـدم مرجـح اول بر مرجـح سوم است که قبلاً گـذشت و این چهار صورت احکامشان از بیانات گذشته روشن شده است.

صـورت پنجـم: این است که قـدرت در هر دو شـرعی باشـد و این صـورت بین مرحـوم میرزا(رحمه الله)و آقـای خـوئی(رحمه الله)محل بحث قرار گرفته است که آیا بازهم اهمیت در این صورت مرجح است یا نه؟

قبل از این که وارد بحث آنها شویم حکم مساله را طبق مبنای خود بگوئیم که روش ما در اثبات ترجیح، اخذ به اطلاق و استفاده از مقید لبی است که تعارض را بر طرف می کرد و در یک طرف اطلاق را درست می کرد و وارد می شد بر اطلاق طرف دیگر که در سه صورت اول از چهار صورت گذشته برای واجب اهم اطلاق درست می شد و در صورت چهارم بر عکس بود و اطلاق برای مهم درست می شد و در این صورت پنجم طبق تحلیل ما که استفاده از مقید لبی بود مقتضای آن تحلیل تفصیل است بین دو فرض که در حقیقت تفصیل و تخصیص نیست بلکه یکی از آنها تخصّص است زیرا که تارةً اشتغال به واجبی که رافع ملاک است، همان مقید لبّی است یعنی عدم اشتغال به واجب مساوی یا اهم ملاکاً است و تارةً عدم اشتغال به هر واجب دیگری مطلقاً .

اگر به نحو اول باشد یعنی اگر مشغول شدی به واجب دیگری که آن قید لبی را داراست ملاک مرتفع می شود نه هر واجب دیگری یعنی یا معلوم الاهمیه و المساوات باشد یا احتمال اهمیتش کمتر نباشد در این صورت قدرت شرعی در واجب غیر اهم نسبت به اهم ثابت است و وجوب مهم مشروط است و اطلاق ندارد ولی واجب اهم اطلاق دارد یعنی قدرت نسبت به واجب اهم شرعی نخواهد بود چون فرض این است که واجب مهم مشمول آن مقید لبی نسبت به اهم نمی باشد و این در حقیقت به معنای نفی شرعی بودن قدرت در اهم نسبت به مهم است.

ص: ۴۱۶

اما اگر فرض دیگر ثابت شود یعنی اشتغال به هر واجب دیگری رافع ملاک باشد و قید هر دو واجب (ان لم تشتغل بأیّ واجب آخر) باشد و مطلق باشد در این صورت هر کدام از دو تکلیف مشروط می شوند به قدرت شرعی نسبت به دیگری که اگر دیگری امتثال نشود ملاکش فعلی است و هر کدام انجام گیرد ملاک دیگری رفع می شود و این به معنای وجود دو واجب مشروط است که با امتثال هریک وارد و رافع موضوع وجوب دیگری است و ورود از طرفین بالامتثال بر یکدیگر است که هیچ اشکالی ندارد و مانند ورود دو حکم با فعلیتشان بر دیگری نیست که دور و محال باشد و حکمش تخییر است و هیچ کدام از دو واجب اطلاق ندارد و هر کدام با امتثال رافع موضوع دیگری است و اهمیت واجب اهم کار ساز نمی باشد زیرا که با اشتغال به غیر اهم ملاکش رفع می شود و تفویتی شکل نمی گیرد بنابراین این صورت پنجم به دو شق تقسیم می شود که در هیچکدام نوبت به تعارض نمی رسد ولی مرحوم میرزا(رحمه الله) و دیگران چون با ذهن تعارض مطلب را تحلیل کرده اند در اینجا بیانی دارند که بحث آینده است.

ادامه بحث قبل (۹۲/۰۲/۱۶)

.Your browser does not support the audio tag

عرض شد اگر هر دو واجب ـ هم اهم و هم مهم ـ مشروط به قدرت شرعی باشند آیا باز هم ترجیح به اهمیت لازم بوده و موثر است و آیا وجوب آن واجب اهم با همان مراتب سه گانه ترجیح به اهمیت، مطلق می شود و وجوب غیر اهم مشروط، یا خیر؟ عرض شد طبق تحلیل ما اگر هر دو واجب به عدم اشتغال بأیّ واجب آخر مقید باشند این جا تخییر ثابت است نه ترجیح، چون هر دو اطلاق مقید و مشروط شده و امتثال هریک وارد بر دیگری می شود و دو وجوب مشروط شکل می گیرد چون هر دو این قید را دارا هستند و معلوم الاهمیه هم باشد باز هم وجوبش مشروط فرض شده است و مطلق نیست اما اگر آنچه قید است عدم اشتغال به واجب دیگری که قید لبی در آن است باشد یعنی مساوی یا اهم باشد در این صورت وجوب اهم مطلق است و مهم مشروط است همانگونه که گذشت.

ص: ۴۱۷

در آنجا که مرحوم میرزا(رحمه الله) این دو معنای قدرت شرعی را از هم جدا نکرده اند به گونه دیگری بیان کرده اند; ایشان گفته است اگر در یک طرف ترجیح به اهمیت بود در این صورت ترجیح در صورتی است که قدرت در هر دو عقلی باشد اما اگر قدرت در هر دو شرعی باشد در این جا مکلف یک قدرت بیشتر ندارد پس هر دو ملاک فعلی نیست و یکی از آن ملاک ها فعلی است لکن نمی دانیم کدام است; ممکن است مهم باشد نه اهم و این مثل دوران امر است بین این که اصلا ملاک اهمی هست یا نه و این جا شک در اصل تکلیف است و جای برائت است و جای اشتغال نیست و اطلاق ها نیز از حجیت می افتد چون قید در هر دو آمده است و نمی دانیم کدام مطلق است و مثل تعارض می ماند که دو دلیل که تعارض کنند مثلاً یکی وجوب را می رساند و دیگری استحباب، این جا هر دو تعارض می کنند و کسی نمی گوید چون اهمیت وجوب بیشتر از استحباب است مقدم است و ترجیح به اهمیت در این جا جاری نیست .

اشکال : مرحوم آقای خوئی(رحمه الله) بر این مطلب اشکال کرده و گفته است در مشروطین به قدرت شرعی هم ترجیح به

اهمیت جاری است و تشبیه آن به تعارض درست نیست. بله ، در تعارض اهمیت مبنای ترجیح نیست ولی در این جا تعارض نیست بلکه وجوب و موضوع واجب اهم محرز است و لذا نسبت به غیر اهم وجوبش فعلی و مطلق می گردد چون قدرت شرعی که در دو واجب اخذ شده است به معنای عدم وجود مانع عقلی و مانع یا معجز شرعی است یعنی عجز عقلی نباشد مثل مواردی که تکوینا قدرت ندارد و معجز شرعی هم نباشد و این دو قید قدرت شرعی هر دو نسبت به واجبی که ملاکش اهم است محرز است زیرا عجز تکوینی از آن در کار نیست و مانع شرعی هم نیست چون که واجب دیگری که مهم است وجوبش نسبت به اهم نمی تواند تعیینی و مطلق باشد زیرا که محتمل نیست وجوب غیر اهم تعیینی باشد نسبت به اهم بلکه عکس آن محتمل است که وجوب اهم نسبت به مهم تعیینی و مطلق باشد پس دوران بین تخییر یا تعیین اهم است و اصل لفظی و عملی هر دو اقتضای اهم را دارد حاصل اینکه اهم معجز مولوی از مهم می شود ولی مهم معجز مولوی از اهم نمی شود و لهذا ترجیح به اهمیت در مشروطین به قدرت شرعی نیز جاری و ساری است .

ص: ۴۱۸

نقـد اشـكال : این اشـكال بـا اصل بیان مرحوم میرزا(رحمه الله) هر دو با تحلیلی كه ما دیروز عرض كردیم فنی نیست و این جا خلط شده بین دو معنی از قدرت شـرعی زیرا كه منظور از قدرت شـرعی چیست قدرت شرعی دو معنی دارد ۱) به این معنا كه اشـتغال به واجب دیگری رافع ملاك باشـد و قـدرت در ملاك دخیل باشد كه اگر عاجز شد دیگر ملاكی در كار نیست و ۲) اینكه به معنـای قـدرت شـرعی به معنای دوم باشـد كه عـدم مانع یا معجز شـرعی است یعنی نفس امر به خلاف باعث می شود دیگری وجوب نداشته باشد ولو امتثال هم نشود و خود منع شرعی رافع وجوب و ملاك باشد و این معنا از قدرت شرعی اوسع از قبلی است و دیگر نیـازی به ترتب هم نـدارد و فعلیت مـانع شـرعی رافع ملاك و خطاب خواهـد بود و ایشان در این جا باید مشخص كند كه كدام معنای از قدرت شرعی مراد است.

اگر معنای اول از سه معنای قدرت شـرعی مراد باشد یعنی عجز تكوینی فقط رافع ملاك باشد كه عرض كردیم قدرت شـرعی به این معنا ملحق است به قدرت عقلی زیرا كه قدرت در هر دو واجب به معنای عدم عجز تكوینی محفوظ است .

امـا اگر معنای دوم یعنی معنای اول ما مراد باشـد و قـدرت شـرعی به معنای عـدم اشـتغال به واجب دیگر باشـد در این صورت بحث دیروز پیش می آیـد كه اگر منظور عـدم اشـتغال به واجب مسـاوی یـا اهم باشـد كه همان قیـد لبی است در این صورت ترجیـح به اهمیت تمـام است چـون در مـورد اشـتغال به اهم قیـد واجب برای مهم حاصـل است امـا در عكس آن نیست چـون مرجوح است پس اطلاق دلیل واجب اهم ثابت می شود كه همان تعیین است .

اگر قـدرت شـرعی در هر دو بـه معنـای عـدم اشـتغال بـه هر واجب دیگر باشـد در این صـورت هر دو بر هم وارد هسـتند و دو وجـوب مشـروط درست می شـود و در هر دو فرض چه به نحـو اول باشـد و چه به نحو دوم باشـد تعـارض و یـا دوران امر بین تعیین و تخییر در کار نیست بلکه در فرض اول وجوب اهم مطلق است ـ چون قیـدش حاصل نیست ـ و مهم مشـروط است ـ چون قـدرتش حاصل است ـ و اشـتغال به اهم رافع ملاکش است و در صورت دوم هر دو واجب مشـروط هسـتند زیرا قید هر دو بـا امتثال دیگری حاصل است و باز هم تعارض و دورانی در کار نیست و هر دو مشـروط به شـرطی هسـتند که با امتثال آن دیگری رفع می شود و چون این گونه است هیـچ کـدام مطلق نخواهند بود و قهرا دو خطاب مشـروط بیشتر نخواهیم داشت هر دو اطلاق ندارنـد و قیـد خورده انـد و هر دو مقید به عدم اشـتغال به دیگری هسـتند بلکه اگر قدرت شـرعی هم در آنها ـ که ملاکش با امتثال دیگری رفع می شود ـ احراز نشود، همین مقیـد شـدن دو خطاب به مطلق عـدم اشـتغال به هر واجب دیگری کـافی است که بیش از دو وجوب مشـروط ثـابت نشود و نمی توانیم در اینجا سـعه ملاک را اثبات کنیم زیرا که در هیـچ یک اطلاقی نداریم.

احتمال دیگری که در کلمات ایشان وجود دارد این است که مقصود از قدرت شـرعی عدم اشـتغال به واجب دیگر نباشد بلکه معنـای سوم باشـد یعنی اگر دو واجبی که با هم تزاحم دارنـد هر دو قـدرت شـرعی به معنای سوم را دارا باشـند یعنی مشـروط باشـند به عـدم معجز مولوی، که ظاهر تعبیر آقای خوئی(رحمه الله)و شاید مرحوم میرزا(رحمه الله) هم همین است چون این دو معنـای قـدرت شـرعی را از هم تفکیک نکرده انـد و مرحوم آقای خویی(رحمه الله)در این فرض می گوینـد که واجب اهم نه مـانع عقلی دارد چـون مکلـف به ترک آن مضـطر نیست و نه معجز و مـانع شـرعی، چون واجب دیگر مرجوح است و ملاـک مرجوح مانع ملاک اهم نمی شود پس تکلیف دیگر علی ای حال مشـروط است و در آن احتمال تعیینیت و اطلاق نیست و لذا دوران امر بین تعیین اهم و تخییر است که در دوران امر بین تعیین و تخییر در امتثـال، عقل به تعیین حکم می کنـد و با تعیین و تخییر در تکلیـف فرق دارد و در ایـن جـا جـای برائت نیست و اطلاـق دلیـل واجب اهم نیز فعلی است و این معنـای اوسـعی از قدرت شرعی است یعنی عدم مانع شرعی .

اشکال: این بیان، اخذ معنای سوم از قدرت در هر دو تکلیف متزاحم است و یک اشکال اصلی دارد که این اشکال در تقریرات در اینجا ذکر نشده است ولی قبلاً آن را ذکر کردیم که معنای سوم در دو واجب به نحو عدم المانع بالفعل قابل اخذ نیست زیرا که دور پیش می آید و وجوب هر کدام متوقف بر عدم وجود دیگری است و معنایش این است که فعلیت هر کدام رافع فعلیت دیگری باشد و این چنین دو جعلی فی نفسه معقول نیست و موجب تعارض دو دلیل و تکاذب آنها و خروج از باب تزاحم است و اگر به معنای عدم مانع لولائی باشد هر دو فعلی نخواهند بود چون هر کدام که نباشد دیگری موجود است و معدوم نیست که در این صورت دور نیست ولی هیچ کدام در مورد تزاحم واجب نخواهند بود چون هر کدام نباشد یقیناً دیگری موجود خواهد بود و عدم دیگری فی نفسه را ندارد پس هر دو وجوب منتفی خواهند شد حال اگر مقصود معنای سوم از قدرت باشد یعنی عدم مانع شرعی در دو واجب مثل حج و نذر که ادعا شده است این معنا در هر دو اخذ شده در این صورت اگر به معنای عدم بالفعل دیگری باشد تعارض می شود چون دور لازم می آید و در صورت تعارض دیگر نوبت به تزاحم نمی رسد چون تزاحم در جائی است که جعل این دو حکم معقول باشد و اگر عدم مانع لولائی هر یک اخذ شده باشد وجوب هیچ کدام فعلی نمی شود.

اگر از اشکال دور صرف نظر کردیم در این صورت حرف آقای خوئی(رحمه الله)موضوع پیدا می کند که ممنوعیت شرعی در غیر اهم نیست چون مهم نمی تواند بالفعل مانع و معجز شرعی از اهم باشد بر خلاف عکس آن که محتمل است باشد پس به اطلاق اهم تمسک می کنیم و در این جا نیز ترجیح به اهمیت اعمال می شود.

این حرف از نظر صورت تمام است چنانچه از اشکال دور صرف نظر کنیم و یا آن را طوری تفسیر کنیم که دور لازم نیاید مثلاً بگوئیم مشروط است به تنجز مانع شرعی ولی این مطلب در صورتی موجب ترجیح و تعیین اهم می شود که مانع شرعی به این معنی باشد که وجوبی بالفعل تعیینی و منجز بر خلاف نباشد که نسبت به اهم چنین وجوبی ثابت نیست زیرا که مهم ، وجوب تعیینی منجزی ندارد اما اگر مقصود از قدرت به معنای سوم عدم امر تعیینی شرعی واقعی بر خلاف باشد در این صورت محتمل است که مولی ثبوتاً هر کدام از سه شق را انتخاب کند که یا امر به اهم یا امر به مهم یا تخییر و دو امر مشروط را جعل کرده باشد زیرا هر کدام از این ها برای مولا مطابق غرض او است و ثبوتا ممکن است هر کدام را انتخاب کند و در نتیجه مطلب مرحوم میرزا(رحمه الله)ثابت می شود که شک در اطلاق واجب اهم می کنیم و لذا نمی توانیم به اطلاق آن تمسک کنیم زیرا طبق این صورت شبهه مصداقیه قدرت شرعی به این معنا در هر دو طرف خواهد شد و اطلاق ملاک اهم نیز مشکوک شده و مجرای اصل برائت است نه اصل اشتغال همانگونه که قبلاً عرض شد .

نتایج بحث: ثمره بحث ترجیح به وسیله مرجح سوم ـ اهمیت ـ این است که:

اولاً: ترجیح به اهمیت (به همان سه مرتبه ای که گفته شد علم یا ظن یا احتمال اهمیت در یک طرف) در صورتی است که دلیل اهم مشروط و مقیّد به عدم اشتغال به هر واجب دیگری نباشد که در این صورت ترجیح به اهمیت ثابت می شود چون که می شود به اطلاقش برای حالت اشتغال به واجب مزاحم دیگر که از نظر اهمیت مرجوح است تمسک کرد زیرا که آن واجب دیگر قید لبی را داراست و اطلاق ندارد و مقید لبی واجب اهم نیست و می شود به اطلاقش تمسک کرد و ترجیح را ثابت نمود و همچنین با تمسک به اطلاق وجوب و اطلاق ملاکش ثابت می شود که قدرت در آن نسبت به مرجوح عقلی است نه شرعی پس هر جا یکی از این سه مرتبه از اهمیت در یک طرف ثابت شد و دلیل واجب اهم مشروط به عدم اشتغال به هر واجب دیگری نبود این اطلاقش قابل اخذ است و ترجیح را اثبات می کند.

ثانیاً: هر جا در لسان دلیل احدالواجبین قید عدم اشتغال به هر واجب دیگری آمد و در دیگری نیامد واجبی که این قید را ندارد مقدم می شود هر چند مرجوح و غیر اهم باشد و دیگری اهم، و این همان بحث تقدم مرجح اول یعنی ترجیح مشروط به قدرت عقلی بر مشروط به قدرت شرعی بر مرجح دوم ـ یعنی اهمیت ـ است چون اهم مقید شد به عدم اشتغال به هر واجب دیگری و اشتغال به هر واجبی ولو مرجوح باشد رافع ملاک آن است و از این قید مشروط بودن به قدرت شرعی ثابت می شود بلکه ثابت هم نشود چون وجوب اهم مشروط شده به عدم اشتغال به هر واجب دیگری حتی واجبی که اقل ملاکاً بوده پس اطلاق ندارد و در مقابل واجب اقل اطلاق دارد و تعیینی می شود ولازمه اش آن است که واجب اهم مشروط به قدرت شرعی است .

ثالثاً: هر جا در لسان احدالدلیلین عدم اشتغال به واجب مساوی یا اهم به اندازه مقید لبی اخذ شود و از این، استظهار قدرت شرعی شود و در دیگری اخذ نشود در این جا اگر خطاب دیگر مرجوح نباشد بر این مقدم می شود چنانچه از آن استظهار قدرت شرعی بشود نسبت به دیگری که در این صورت می توان به اطلاق دومی تمسک کرد و در آن مطلق بودن و عقلی بودن قدرت ثابت خواهد شد و اما اگر استظهار مذکور استفاده نشود چون هر دو واجب، مقید مذکور را دارند فقط در یکی لساناً هم ذکر شده و در دیگری نشده است در نتیجه هیچ یک بر دیگری مقدم نخواهد شد و تمسک به اطلاق هیچ یک تمام نمی شود و اما اگر دیگری مرجوح باشد این جا برعکس می شود چون قید اخذ شده عدم اشتغال به واجب دیگری است که مرجوح نباشد و این مطلق است و با اطلاقش محرز مقید اطلاق واجب مرجوح می شود و بر آن وارد می گردد.

ص: ۴۲۳

رابعاً: هر گاه هر دو تکلیف مشروط به عدم اشتغال به هر واجب دیگری باشد تخییر ثابت است و اهمیت کارساز نیست .

خامساً: اگر دو واجب از نظر اهمیت مساوی باشند یا احتمال اهمیت در هر دو مساوی باشد در این صورت مرجح سوم یعنی ترجیح به اهمیت نیست حال اگر مرجح اول یعنی قدرت شرعی محرز شد و ثابت شد که قدرت در یکی شرعی است به اطلاق دیگری اخذ می شود همانگونه که گذشت ولی اگر شرعی بودن قدرت محرز نشد و محتمل شد چنانچه این احتمال در هر دو طرف بود باز هم تخییر ثابت است و به اطلاق هیچ کدام نمی شود تمسک کرد زیرا که قید لبی هر دو محرز است و اطلاق در هیچکدام نیست ولی اگر احتمال شرعی بودن قدرت در یکی بود و در دیگری نبود در این جا علی رغم این که متساویین هستند و احتمال می دهیم قدرت در هر دو هم عقلی باشد که در این صورت هر دو مشروط خواهند بود ولی چون تنها در یکی احتمال قدرت شرعی بودن را می دهیم در این جا اطلاق دیگری که احتمال قدرت شرعی بودن را در آن نمی دهیم حجت می شود و این جا هم از موارد ترجیح به قدرت عقلی است در عین حالی که در دیگری قدرت شرعی محرز نمی باشد و این بدان معناست که احتمال قدرت شرعی در یک طرف به تنها کافی است برای ترجیح طرفی که می دانیم قدرت در آن عقلی است چون وجوب واجبی که محتمل است قدرت در آن شرعی باشد علی کل حال مشروط و مقید است زیرا چه قدرت در آن شرعی باشد مشروط است و چه عقلی هم باشد باز چون ملاک دیگری مساوی است، مشروط می باشد و چون محتمل الشرعیه مشروط است می توان به اطلاق دیگری که محتمل الشرعیه نیست تمسک کرد و بالملازمه اثبات کرد که قدرت در آن دیگری شرعی است که البته نیازی هم به این لازمه نداریم و اطلاق وجوب آن حجت است.

بدین ترتیب ثابت می شود که برای ترجیح واجب مشروط به قدرت عقلی بر واجب دیگر لازم نیست قید قدرت در آن واجب دیگر وارد شود و از آن استظهار شرعی بودن شود بلکه احتمال شرعی بودن در آن کافی است برای ترجیح واجبی که مشروط بودن آن به قدرت عقلی محرز باشد و در صورت تساوی هر دو واجب و یا احتمال اهمیت در هر دو طرف به یک اندازه باشد و از این مطلب نتیجه می گیریم که در صورت فقدان مرجح سوم (یکی از سه مرتبه اهمیت) در طرفین از برای ترجیح به مرجح اول احراز عقلی بودن قدرت در یکی از دو طرف کافی است و نیاز به احراز شرعی بودن قدرت در طرف دیگر نیست.

اههای احراز اهمیت احد الواجبین(۹۲/۰۲/۱۷)

.Your browser does not support the audio tag

در ذیل از مرجح سوم ــ که بحث اهمیت و ترجیح به اهمیت با همان سه مرتبه بود ــ بحثی صغروی مطرح می شود که از کجا می توانیم اهمیت احدالواجبین بر دیگری را استفاده کنیم حال از کجا علم به اهمیت یا ظن به اهمیت یا احتمال اهمیت در یک طرف اثبات می شود به این مناسبت طرقی را شهید صدر(رحمه الله) ذکر کرده اند نه علی سبیل الحصر که اکثر این طرق روشن است به جزء یکی از آنها که جای بحث دارد. ایشان می گوید می توان اهمیت را از طرق مختلفی از ادله و خطابات شرعی استفاده کرد.

طریقه اول: یکی از طرق تعبیرات دال بر اهمیت یک واجب است که در لسان ادله برخی از واجبات آمده است مثلاً در مورد برخی گفته اند (بنی الاسلام علی الخمس الصلاه و الصوم و ....) که این تعابیر دلیل بر اهمیت است و این که اینها از ارکان هستند که قهراً از بقیه تکالیف اهم می باشند و اگر علم به اهمیت آنها نباشد لااقل موجب ظن به اهمیت می شود.

ص: ۴۲۵

طریقه دوم : از جمله طرق، تعبیراتی است که در رابطه با آثار مترتب بر ترک واجب در برخی از خطابات شرعی آمده است مثلاً در برخی تعبیر از ترک به کفر شده است مثلاً در آیه حج از تارک حج به (و من کفر) تعبیر شده است یا روایاتی که در منع از زکات آمده است که (یحشر یوم القیامه کذا و کذا) و عذاب های شدیدی از برای تارک زکات ذکر کرده است که از این تشدید و تهویل، اهمیت استفاده می شود حال نسبت به واجبی که در ترکش این لسان وجود دارد، یا علم به اهمیت یا ظن به اهمیت ثابت می شود.

طریقه سوم : یکی هم تقسیم معاصی به صغیره و کبیره است که در مورد برخی از ذنوب آمده است که ذنب کبیره است که نسبت به صغایر اهم خواهند بود .

طریقه چهارم : همچنین لسانی که در مورد برخی از واجبات آمده است که در هیچ حالی ترک نمی شود مثل(الصلاه لاتترک بحال) که معلوم می شود اصل صلاه فریضه با قطع نظر از مراتب آن خیلی اهمیت دارد و به هیچ وجه نباید ترک شود و اگر با هر امر دیگری مزاحمت کرد قابل ترک کردن نیست.

طریقه پنجم : همچنین از جمله راههای اثبات اهمیت، استفاده از مناسبات حکم و موضوع عرفی است در واجباتی که عرف هم ملاکات آنها را می داند مثلاً وقتی شارع امر به حفظ نفس محترمه یا حفظ مال یا ناموس و عرض می کند ملاکات این ها معروف و روشن است و چیزهای تعبدی و غیبی نیستند و برخی از اینها نزد عرف و عقلا ارجح است مثلاً حفظ نفس یا عرض و ناموس اهم از حفظ مال است که اگر بین این ها تزاحم واقع شد عقلاء هم بین حفظ نفس و حفظ مال حکم به اهمیت و ترجیح حفظ نفس می کنند و این یک دلالت عرفی در ادله این قبیل تکالیف ایجاد می کند .

طریقه ششم : دیگر از راه های اثبات اهمیت که شهید صدر(رحمه الله)اضافه کرده اند کثرت تاکید و ذکر واجبی در احادیث و نصوص شرعی و روایات است مثلاً اگر احادیث متعددی از ائمه(علیهم السلام)نسبت به ذکر و تأکید بر واجبی وارد شده باشد این کثرت ورود نصوص و یا روایات می تواند کاشف از درجه اهمیت آن واجب باشد که البته این در جائی است که نکته دیگری برای کثرت ذکر شده نباشد زیرا که این مطلب می تواند علت های دیگری هم داشته باشد از قبیل این که گاهی امام(علیه السلام) می خواهد تاکید کند کار دیگران غلط است مثل نصوص زیادی که در ترک قیاس آمده است و برخی از اوقات کثرت نصوص مربوط به کثرت ابتلاء به آن مسأله می باشد یعنی آن حکم کثیراً محل ابتلاء بوده و زیاد از آن می پرسیدند و یا امام(علیه السلام)می خواسته تاکید کند که تحت تاثیر فتوای عامه قرار نگیرند و لذا روایات در مورد منع از مسح بر خفین وارد شده است اگر چنین احتمالاتی در کار بود نمی شود از تکثر نصوص یا روایات اهمیت را استفاده کرد ولی برخی از اوقات این موارد نیست یعنی نه مخالف عامه است و زیاد نه محل ابتلا بوده است و در عین حال نصوص و روایات در موردش زیاد وارد شده است که در آنجا کاشفیت آن از اهمیت تقویت می شود که آن هم موجب ترجیح می باشد.

طریقه هفتم : یک راه دیگری هم وجود دارد که محل بحث است و آن این که می توان با اطلاق دلیل واجب اهمیت را اثبات کرد همچنان که قبلاً گفتیم با اطلاق دلیل می توانیم قدرت عقلی را اثبات نمود در جائی که واجب دیگر مشروط باشد و اطلاق نداشته باشد چون قدرت شرعی نبودن، قید تکالیف نیست و اطلاق نفیش می کند و ما اضافه کردیم که احراز قدرت شرعی در یک طرف هم نیاز نیست و اگر در یک طرف هم احتمال آن باشد کافی است یعنی اگر در یکی احتمال می دهیم قدرت در آن شرعی است و در دیگری می دانیم عقلی است در این جا گفتیم اگر متساویین هم باشند و یا احتمال اهمیت در دو طرف مساوی باشد به اطلاق واجبی که قدرت در آن عقلی است، برای اثبات اطلاق وجوب به آن تمسک می کنیم و لازمه اش آن است که قدرت در دیگری شرعی است چون بر فرض تساوی در اهمیت آنی که قدرت در آن مشکوک است قطعا مشروط است و می دانیم مطلق نیست و می شود به اطلاق آن یکی _ که قدرت در آن عقلی است _ تمسک کرد و گفت که مطلق است و از این استفاده شود که قدرت در دیگری شرعی است حال آیا می شود برای اثبات اهمیت هم به اطلاق دلیل تمسک کرد یا خیر؟

البته در جائی که هر دو واجب متزاحم محتمل الاهمیه باشند و دلیل هریک لفظی و مطلق باشد نمی شود چون هر دو مقید لبّی را دارا هستند پس نمی شود به اطلاق هیچیک تمسک کرد و نزد کسی هم که دو قید لبّی را قبول ندارد دو اطلاق تعارض می کنند و باز نوبت به ترجیح نمی رسد و لیکن در مواردی می شود به این اطلاق تمسک کرد و آن جائی است که دلیل احدالواجبین اطلاق نداشته باشد و ثابت شده باشد که قدرت در آن عقلی است مثلاً دلیل آن لبّی باشد و اطلاق نداشته باشد مثل قطع نماز فریضه که حرام بوده و اتمامش واجب است و همچنین در حج و عمره هم همین ثابت است و از آیه شریفه (اتموا الحج و العمره...) استفاده شده است ولیکن در نماز فریضه دلیل لفظی مطلق و معتبری نداریم و معمولا به اجماع و تسالم اکتفا کرده اند حال اگر کسی بگوید این دلیل لبّی است و اطلاق ندارد برای جائی که عدم قطع نماز با واجب دیگری مثل حفظ مال مزاحم شد که می شود مزاحمت بین وجوب اتمام نماز و وجوب حفظ مال یا وجوب تطهیر مسجد یا ممانعت از نجس شدن مسجد که دلیل منع از نجاست مسجد و یا حفظ مال، لفظی است و اطلاق دارد ولی وجوب اتمام فریضه لبّی است و اجماع است و اجماع اطلاق ندارد و قدر متیقن آن جایی است که به واجب دیگری مشغول نباشد و از اجماع سعه حرمت قطع یا وجوب تمام استفاده نمی شود و فرض کنیم قدرت در هر دو عقلی است آیا می شود به اطلاق دلیل لفظی وجوب حفظ مال یا تطهیر مسجد تمسک کنیم و اهمیت آن را اثبات کنیم و بگوئیم چون که دلیل وجوب اتمام نماز اطلاق ندارد برای حال اشتغال به حفظ مال ولی دلیل وجوب حفظ مال اطلاق دارد پس وجوبش مطلق است و تنها وجوب اتمام فریضه مشروط است و این وجهی ندارد مگر این که اهم باشد و اطلاق وجوب و اهمیت را با اطلاق ثابت کنیم ؟

ظاهر کلام مرحوم میرزا(رحمه الله) این است که می شود چون آنها قائل به تعارض جزئی میان دو اطلاق واجب بودند که قهراً در جائی که تعارض نباشد و در یکی اطلاق باشد به آن اطلاق تمسک می کنند یعنی لازمه آن مبنا همین است که می شود به اطلاق دلیل لفظی در محل بحث تمسک کرد و واجب دیگری که دلیلش لبّی است اطلاق ندارد و با آن معارض نیست زیرا هر اطلاقی که باشد حجت است و باید به آن تمسک شود ولذا می گوئیم وجوب حفظ مال یا تطهیر مسجد با منع از تنجیس آن مطلق است حتی در حالی که مشغول به اتمام نماز است و بدین ترتیب در جائی که تعارض نباشد اهمیت را از راه اطلاق دلیل واجب استفاده می کنیم .

اما طبق مسلک ما که قائل به مقید لبّی هستیم این راه درست نیست چون ما از ابتدا تعارض را قبول نداشتیم و می گفتیم با وجود مقید لبّی اصلا چنین اطلاقی در ادله واجبات نیست و یا شبهه مصداقیه مقید است زیرا که هر خطابی یک مقید لبّی دارد درست است که قید لفظی ندارد ولی قید لبّی می گوید این دلیل لفظی ـ نسبت به اشتغال به واجبی که مساوی یا محتمل الاهمیت است و احتمال اهمیت آن مساوی است ـ اطلاق ندارد چون که لغو است و این جا از مصادیق آن خواهد بود زیرا که واجب دیگر مساوی و یا دارای احتمال اهمیت به همان درجه است به حسب فرض پس مقید لبّی دلیل لفظی محتمل یا صادق است یعنی اگر قید آن باشد که واقعاً مساوی باشند چون مشروط به اهم یا مساوی است شبهه مصداقیه مقید آن می شود و اگر احتمال اهمیت به یک درجه را تمام مقید بگیریم اصلاً اطلاق ندارد پس طبق تحلیل ما به اطلاق دلیل لبّی هم نمی شود تمسک کرد و الا در دو دلیل لفظی هم بین اطلاقین تعارض به وجود خواهد آمد و باب تزاحم داخل در باب تعارض می شود.

این مطلب فوق حاصل بحثی است که شهید صدر(رحمه الله)با مرحوم میرزا(رحمه الله)دارد مرحوم میرزا(رحمه الله)که اطلاق ها را قبول دارد در این جا می تواند به اطلاق تمسک کند و ترجیح و اهمیت آن واجب ثابت می شود ولیکن طبق مسلک شهید صدر(رحمه الله)که مقید لبّی را در کلیه خطابات قبول نمود به اطلاق دلیل لفظی هم نمی شود تمسک کرد چون که شبهه مصداقیه مقید لبّی آن است.

اشکال : ممکن است کسی شبهه ای کند و بگوید در جائی که احدالدلیلین لبّی باشد و اطلاق نداشته باشد دلیل لفظی لغو نیست که اطلاق داشته باشد و قید لبّی را مضیق تر کنیم و در آن شرط کنیم که دلیل واجب دیگر هم اطلاق داشته باشد پس اهمیت با اطلاق ثابت می شود.

پاسخ : این حرف تمام نیست چون لبّی بودن و نبودن و اطلاق داشتن دلیل یا نداشتن مربوط به عالم اثبات است و در اهمیت یا عدم اهمیت و لغویت ثبوتی دخلی ندارد زیرا نکته لغویت عجز و عدم امکان تحصیل هر دو ملاک متساوی است و این نکته اثباتی در آن دخلی ندارد پس نمی شود آن تعدیل را این جا اجرا کرد و این مزیتی برای عدم لغویت نیست و اطلاق در دلیل لفظی هم تمام نیست و این جا هم تخییر ثابت است و نمی توان با اطلاق اهمیت را اثبات نمود.

ادامه بحث قبل(۹۲/۰۲/۲۱)

.Your browser does not support the audio tag

در ذیل بحث ترجیح به اهمیت و ترجیح به قدرت عقلی بر قدرت شرعی دو بحث باقی مانده است که به نحوی نتیجه گیری هم محسوب می شود.

مبحث اول : در بحث ترجیح به اهمیت سه مرتبه را ذکر کردیم; ترجیح معلوم الاهمیه و محتمل الاهیمه و مظنون الاهمیه، حال اگر دلیلین واجبین مجمل بودند مقتضای اصل عملی چیست؟ مقتضای اصل عملی را در مرجح اول بحث کردیم و این جا هم مناسب است این بحث انجام شود نسبت به این مرجح دوم مقتضای اصل عملی چیست؟ فرض کنید هر دو دلیل مجمل هستند و اطلاق ندارند تا با آن ترجیح یا تخییر را ثابت کنیم لهذا نوبت به اصل عملی می رسد.

ص: ۴۳۰

در این جا اگر فرض شود که علم به مساوات داریم یا احتمال اهمیت در دو طرف یکسان است مقتضای اصل عملی در این فرض همان ۴ صورتی است که در بحث از مقتضای اصل عملی در مرجح اول گفته شد زیرا که معنایش این است که در این جا مرجح دوم نیست و لذا باید فرض کنیم مرجح دوم در احدالطرفین هست و یکی از این دو واجب معلوم الاهمیه یا مظنون الاهمیه یا تنها یک طرف محتمل الاهمیه است منتها اطلاق و اصل لفظی نداریم و هر دو دلیل در مورد فرض اشتغال به واجب دیگر مجمل هستند این جا صوری است که مقتضای اصل عملی در این صور فرق دارد که مهم آنها شش صورت است.

صورت اول: اولین صورت آن است که احتمال قدرت شرعی بودن در هر دو واجب برود یعنی هم در محتمل یا معلوم الاهمیه

و هم در دیگری که فاقد مرجح اهمیت است در این صورت مقتضای اصل عملی تخییر است و یا به عبارت دیگر برائت از تعیین هر دو تکلیف است چون فرض بر این است که اطلاق لفظی نداریم تا به آن تمسک کنیم و وجوب طرف اهم بر اطلاق دیگری وارد شود بلکه شک داریم که قهراً شک در این است که در هر طرف وجوب مطلق داریم یا تنها دو وجوب و دو ملاک مشروط داریم چون محتمل است که قدرت در هر دو شرعی باشد و چون احتمال شرعی بودن هر دو را می دهیم و در هیچ طرف نسبت به آن قطع نداریم، احتمال می دهیم وجوب یکی مطلق باشد یعنی اگر قدرت در هر دو عقلی باشد وجوب اهم مطلق و تعیینی است و اگر قدرت تنها در مرجوح، عقلی باشد وجوب آن مطلق و تعیینی است و اگر قدرت تنها در راجح عقلی باشد وجوب آن مطلق و تعیینی است ولی چون شک داریم و عدم اطلاق هر دو را، احتمال می دهیم از موارد دوران امر بین تعیین و تخییر در تکلیف و ملاک آن می شود که در هر دو طرف اصل برائت از تعیین جاری می شود و به مقتضای اصل عملی تخییر ثابت می شود.

ص: ۴۳۱

صورت دوم: این که در هیچکدام احتمال قدرت شرعی وجود نداشته باشد و بدانیم قدرت در هر دو عقلی است; در این جا ترجیح به اهمیت ثابت می شود یعنی جائی که علم به اهمیت داریم علم به اطلاق و تعیینی بودن آن پیدا می کنیم چون قدرت در آن عقلی و ملاکش فعلی است و عقل می گوید باید وجوب اهم مطلق باشد و اگر مظنون الاهمیه و یا محتمل الاهمیه باشد مقتضای اصل عملی اشتغال و ترجیح آن در مقام امتثال است که قبلاً ذیل بحث از ترجیح به محتمل الاهمیه در یک طرف گفتیم که نسبت به آن به اصاله الاشتغال عقلی تمسک شده است زیرا شک در قدرت یا تفویت ملاک معلوم است و در آنجا گفتیم که کبرای اصل اشتغال تمام است لیکن صغرایش یعنی احراز عقلی بودن و تعیینی بودن ملاکش لازم است که در اینجا فرض شده است پس در این صورت می شود به اصاله الاشتغال تمسک کرد چون اگر دیگری را انجام دادیم در تدارک و امتثال این ملاک محتمل یا مظنون الاهمیه ــ که فعلی است ــ شک داریم و این، جای اصاله الاشتغال است چرا که شک در قدرت بر تفویت ملاک فعلی و امتثال است.

صورت سوم: در یکی از دو تا علی سبیل الاجمال و الترديد احتمال قدرت عقلی را بدهیم یعنی علم داریم که قدرت در یکی از این دو واجب عقلی است یعنی ملاکش مطلق و تعیینی است و در دیگری شرعی است و نمی دانیم کدام است یعنی اگر قدرت در اهم عقلی باشد پس وجوب آن تعیینی است و اطلاق دارد و اگر قدرت در مهم عقلی است پس وجوب آن تعیینی و مطلق است و چون علم اجمالی است احتمال تعیین، مردد می شود بین دو طرف و این جا باز حکم تخییر است چون هر چند نسبت به اطلاق یکی از این دو واجب علم اجمالی داریم ولی نمی دانیم کدام است و جمع بین آنها ــ یعنی موافقت قطعی ــ ممکن نیست چون ضدین هستند و از تعیین و اطلاق وجوب در هر کدام برائت جاری می شود و تعارضی هم بین این دو برائت شرعی نیست زیرا که ترخیص در مخالفت قطعی لازم نمی آید ــ همانگونه که درگذشته در صورت چهارم از چهار صورت اصل عملی مرجح اول گفتیم ــ و در حقیقت این صورت ملحق می شود به صورت چهارم در آن بحث که ما آن را اضافه کردیم و گفتیم که می توانیم دو اصل برائت شرعی از تعیین در طرفین جاری کنیم و عدم جریان برائت عقلی از آن هم مضر نیست و ــ همانگونه که گذشت ــ برائت شرعی رافع حتی تنجز نسبی بود .

صورت چهارم: این که احتمال قدرت شرعی را در غیر اهم بدهیم و می دانیم که قدرت در اهم عقلی است در این صورت باز نتیجه روشن است یعنی در فرض معلوم الاهمیه بودن دیگری، علم به مشروط بودن واجب غیر اهم پیدا می کنیم یا از این باب که مشروط است به قدرت شرعی و یا از باب اهم بودن دیگری چون قدرت در طرف مقابل هم عقلی است و جائی هم که ظن یا احتمال اهمیت داریم از باب فعلیت ملاک آن ، جریان اصل اشتغال عقلی نسبت به آن ترجیح ثابت می شود پس حکم این صورت همان حکم صورت دوم است که اگر قدرت در هر دو عقلی باشد ترجیح به اهمیت ـ به مراتب سه گانه اش ـ ثابت می شود و غیر اهم، در این صورت بهتر از صورت دوم نیست زیرا آن جا می دانستیم که هر دو عقلی است و این جا احتمال می دهیم که قدرت در غیر اهم شرعی هم باشد پس به طریق اولی نسبت به واجب اهم ـ که قدرتش عقلی است و ملاکش تعیینی و مطلق ـ اصل اشتغال جاری خواهد بود.

صورت پنجم: عکس صورت چهارم یعنی می دانیم که قدرت در غیر اهم عقلی است و احتمال می دهیم قدرت در واجب اهم شرعی باشد در این صورت ممکن است کسی بگوید این جا هم ملحق به صورت اول و سوم می شود که از تعیین در طرفین برائت جاری می شود چون اگر قدرت اهم عقلی باشد، وجوبش مطلق است و اگر شرعی باشد وجوب مهم مطلق است و این مثل موارد علم اجمالی به اطلاق یکی از دو واجب متزاحم می شود و از تعیین در طرفین برائت جاری می شود.

لکن صحیح آن است که گفته شود در این جا این گونه نیست بلکه نسبت به غیر اهم اصاله الاشتغال جاری می شود و تعیین غیر اهم ثابت می شود زیرا که می دانیم ملاک مهم _ یعنی غیر اهم _ مطلق و فعلی است و این ملاک فعلی را احراز کردیم و شغل یقینی مستلزم فراغ یقینی از آن است و شک می کنیم اگر اهم را انجام دادیم آن ملاک فعلی را تفویت کرده ایم یا نه زیرا اگر قدرت در اهم شرعی باشد ملاک مهم را تفویت کرده ایم که در صورت انجام غیر اهم آن را تفویت نکرده بودیم و اهم را هم تفویت نکرده بودیم پس نسبت به اطلاق اهم _ هم از وجوبش و هم از اطلاق ملاکش _ برائت جاری می کنیم چون محتمل است قدرت در آن شرعی باشد و نسبت به واجب مهم که می دانیم ملاکش فعلی است اصل اشتغال جاری می شود یعنی نمی توانیم این ملاک را _ که می دانیم فعلی است و مولی آن را می خواهد _ ترک کنیم و این جا مقتضای اصل عملی برعکس مقتضای اصل لفظی می شود یعنی اگر اطلاق دلیل را داشتیم، اطلاق دلیل اهم نفی می کرد شرعی بودن قدرت را و وارد می شد بر اطلاق مهم ولیکن چون که اطلاق لفظی نداریم و دو دلیل مجمل هستند و احتمال می دهیم شرعی بودن اهم را نه مهم، مقتضای اصل عملی بر عکس می شود زیرا که فعلیت اهم محرز نیست و محتمل است قدرت در آن شرعی باشد و این شک در سعه و ضیق تکلیف و ملاکش می باشد و از آن برائت جاری می شود بر خلاف طرف مهم که می دانیم ملاکش فعلی و تعیینی است و احتمال می دهیم اگر اهم را انجام دهیم تفویت بدون جبران صورت گیرد که این جا اصل اشتغال جاری می شود و در حقیقت این، از مصادیق صورت سوم از چهار صورت اصل عملی در مرجح اول است که در آنجا قائل شدیم به اشتغال نسبت به تکلیف مشروط به قدرت عقلی .

صورت ششم: همین صورت پنجم است منتها با این فرق که قطع داریم به شرعی بودن اهم و احتمال غیر شرعی بودن مهم را می دهیم که اگر شرعی باشد تخییر است و اگر قدرت در غیر اهم عقلی باشد تعیین است این جا امر دائر است بین تعیین و عدم تعیین در یک طرف که غیر اهم است و چون که به آن علم نداریم و احتمال می دهیم مشروط بودن هر دو را بنابراین مقتضای اصل عملی برائت از تعیین غیر اهم است و در نتیجه تخییر ثابت است و این شش صورت است که در بعضی از آنها حکم می شود به تخییر و برائت از تعیین از دو طرف یا یک طرف و در بعضی از صور حکم می شود به اشتغال نسبت به اهم که باید اهم را انجام دهیم و در یک مورد هم برعکس بود و باید مهم را از باب قاعده اشتغال انجام دهیم.

مبحث دوم: که این هم بحث مهمی است در بیان فرق بین سه مسلک، زیرا که در بحث تزاحم سه مسلک درست شد.

مسلک اول : مسلک کسانی که قائلند که تکالیف به قدرت و عدم عجز ناشی از جهت تضاد مشروط نیستند و تکالیف در موارد تضاد مطلق هستند و امر به ضدین هم اشکال ندارد مثل امام(علیه السلام) که قائل بودند به خطابات قانونیه .

مسلک دوم: مسلک کسانی بودکه قدرت را شرط می دانستند ولی مقید لبی را قبول نداشتند یعنی هم قدرت تکوینی به معنای عدم عجز و هم به معنای عجز به لحاظ ضدین را مانع از فعلیت تکلیف می دانستند ولی چون مقید لبی را قبول نداشتند جائی که دو امر به ضدین بود، اطلاق های آنها با هم تعارض داشتند نه اصل وجوب هریک در حال ترک دیگری ــ بنابر ترتب ــ ولذا تعارض نسبی را در موارد تزاحم قبول داشتند.

مسلک سوم: مسلک شهید صدر(رحمه الله) است که قائل به شرطیت قدرت شدند حتی از جهت جمع بین ضدین و فعلیت تکلیف مشروط به قدرت است حتی از این ناحیه ولی مقید لبی _ عدم اشتغال به ضد واجب مساوی یا اهم _ را چون در خطابات شارع قبول کردند پس خطابات در موارد احتمال مساوات یا اهمیت اطلاق ندارند تا میان اطلاق دلیلین متزاحمین تعارض شکل بگیرد و بدین ترتیب باب تزاحم از تعارض نسبی و بین اطلاقین مثبتین نیز خارج است و تعارض جزئی هم نداریم حال در این مبحث می خواهیم ببینیم فروقی که از این سه مسلک در باب تزاحم نشأت می گیرد چیست؟

ادا آثار و مفارقات(۹۲/۰۲/۲۲)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در ذیل دو مرجح اول و سوم بود که گفتیم همین دو مرجح درست است و مرجحات دیگر یا درست نیست یا به این ها بر می گردد و گفتیم دو بحث باقی ماند که بحث اول گذشت .

بحث دوم : بحث دوم یک جمع بندی است یعنی تبیین آثا رو فرقهای میان سه مسلک در باب تزاحم که عبارت بودند از مسلک اول که مسلک کسانی است که قائلند به عدم مشروط بودن تکالیف به قدرت مسلک دوم که مسلک مرحوم میرزا(رحمه الله)و اصحاب ایشان است که قائل اند به شرطیت قدرت در تکلیف ولی چون آن مقید لبی را قائل نیستند بین دو اطلاق دلیل واجب تعارض جزئی شکل می گیرد و مسلک سوم که مسلک شهید صدر(رحمه الله) بود که با اخذ مقید لبی عدم اشتغال به واجب اهم یا مساوی تعارض میان دلیل دو واجب را مرتفع می ساخت و این که این هم یک نوع عجز و قید در تکالیف است .

ممکن است بر هریک از این سه مسلک آثاری مترتب شود که بر مسلک دیگر نباشد که در این جا می خواهیم آن آثار و فوارق را ذکر کنیم .

اثر اول : اولین اثر آن است که طبق مسلک اول نیاز به بحث امکان ترتب نداریم یعنی چه قائل به امتناع ترتب شویم و چه قائل به امکان آن نقشی در مسلک اول در باب تزاحم نخواهد داشت چون هر دو واجب مطلق و فعلی هستند و تعارض هم ندارند چون فرض این مسلک آن است که امر به ضدین اشکال ندارد و تعارض فرع عدم امکان امر به ضدین است بر خلاف دو مسلک دیگر که قدرت را شرط در تکلیف می داند و می گوید امر به ضدین غیر معقول است پس تعارض می شود که اگر امکان ترتب را قائل نشدیم و گفتیم ترتب محال است کلا باب تزاحم مغلق می شود و در باب تعارض مطلق داخل است .

اثر دوم : که به عنوان فرق دوم بین این سه مسلک مطرح است این است که طبق مسلک اول و سوم بابت تزاحم کلاً خارج از باب تعارض است زیرا امر به ضدین طبق مسلک اول معقول است و طبق مسلک سوم نیز با وجود مقید لبی در هیچ فرضی تعارض شکل نمی گیرد و اما طبق مسلک دوم بین اطلاق دو دلیل واجبین متزاحمین نسبت به حال امتثال دیگری تعارض جزئی شکل می گیرد یعنی اطلاق هریک از دو دلیل اقتضای وجوب مطلق و تعیینی دارد که با هم تعارض می کنند و اما

وجوب هریک در حال ترک دیگری بنابر امکان ترتب خارج از تعارض است زیرا مسلک دوم قید قدرت را شرط در تکلیف گرفت ولی مقید لبی را قائل نشد لهذا تعارض جزئی بین اطلاق دو دلیل باقی می ماند چون اگر مقید لبی را قائل نشدیم دو وجوب مطلق می آید که بین این ها تعارض می شود منتها تعارض بین دو اطلاق که از آن به تعارض جزئی تعبیر کردیم.

ص: ۴۳۷

اثر سوم : نکته سوم این است که مرجح اول از دو مرجح یعنی ترجیح مشروط به قدرت عقلی بر قدرت شرعی طبق هر سه مسلک صحیح است چون معنای ترجیح به قدرت شرعی این است که احد التکلیفین شرعاً مقید و مشروط شده است به قدرت شرعی که قدرت شرعی را به هر معنائی بگیریم قیدی اضافی است و عقل اقتضای آن را ندارد و شارع باید آن را بیان کند یعنی اگر قید عدم اشتغال به واجب دیگر یا عدم مانع شرعی در احد الدلیلین اخذ شود این قدرت شرعی به یکی از این دو معنای قید شرعی است و قهراً طبق هر سه مبنا مرجح اول را ثابت می کند زیرا که قهرا اگر تکلیفی مشروط شد به عدم اشتغال به واجب دیگر، یا عدم فعلیت تکلیف دیگر اشتغال به واجب دیگر و یا فعلیت واجب دیگر رافع آن خواهد بود و در این صورت دیگر دو حکم مطلق نداریم حتی بنابر مسلک اول بلکه یک حکم مطلق داریم و یک حکم مشروط که شرطش با فعلیت یا امتثال دیگری حاصل نشده است و لذا ترجیح به مرجح اول طبق هر سه مسلک تمام است ــ اگر صغرای آن ثابت شود ــ و طبق هر سه مسلک این نوع ترجیح شرعی است نه عقلی یعنی شارع احد التکلیفینش را مشروط کرده است و دیگری مطلق و وارد بر آن قرار داده است و در این جا عقل، تابع شرع است و ترجیح حکم عقل عملی نیست .

اثر چهارم : نکته چهارم در رابطه با مرجح دوم است که ترجیح به اهمیت است که این مرجح مثل مرجح اول است بنابر مسلک سوم یعنی معنا و ملاکش همان اطلاق و تقیید در احدالتکلیفین است چون مقید لبی در مسلک سوم ــ که مقید لبی را اخذ کرد ــ این هنر را داراست که همیشه احد التکلیفین را مطلق و دیگری را مشروط سازد یا هر دو مشروط باشند زیرا که با اخذ مقید لبی ــ عدم اشتغال به واجب دیگری که مساوی یا اهم است ــ قهراً اگر مساوی بودند و یا احتمال اهمیت در هر دو مساوی بود هر دو مشروط می شوند و اگر یکی اهم یا محتمل یا مظنون الاهمیه بود و دیگری نبود مقید لبی برای آن یکی که اهم است صادق خواهد بود و مانع اطلاقش می شود چون اشتغا ل به اولی اشتغال به واجبی است که مساوی یا اهم است بر خلاف اشتغال به غیر اهم پس هر جا صغرای اهمیت ثابت شد بنابر مسلک سوم مثل ترجیح به مرجح اول است و برگشتش به اطلاق و تقیید دو تکلیف شرعاً است و این را از اطلاق خطاب به برکت مقید لبی به دست می آوریم.

امـا بنابر دو مسـلک دیگر این گونه نیست بنابر مسـلک اول روشن است که دو خطاب تعیینی و مطلق هسـتند که فرقی میان دو وجوب از این جهت نیست و فقط عقل حکم می کنـد که چون تو قادر نیستی هر دو واجب تعیینی مولا را امتثال کنی در ترک احـدهما معـذوری و قـدرت می شود شـرط در تنجیز عقلی و این تخییر در منجزیت است که عقلی می شود و ترجیحش هم به جهت اهمیت، عقلی می شود یعنی عقـل می گویـد اگر ملاـک یکی از آن دو تکلیف اهم یـا محتمل الاهمیه بود اهم را انجام بـده و نمی توانی اهم را ترک کنی یعنی به اهم ــ به مراتب سه گانه اش ــ منجزیت می دهد نه اینکه یکی از دو واجب مطلق بشود و دیگری مشـروط ــماننـد مرجح اول ــ چون طبق این مبنا برای هر دو فعلیت و اطلاق ثابت است ولذا ترجیح به اهمیت در این مسـلک ربطی به شارع ندارد و وجوب شرعی در هر دو مطلق و تعیینی است و فرقی نمی کند و عقل منجزیت را به اهم می دهد و ما این را تخییر و ترجیح عقل عملی می نامیم زیرا که منجزیت، حکم عقل عملی است و ربطی به شارع ندارد.

اما بنابر مسـلک دوم در این مرجح دوم اگر به قدرت عقلی در طرف اهم علم داشـته باشیم و احتمال اهمیت در دیگری ندهیم می شود گفت اصحاب این مسلک هم قائل به تخییر شرعی هستند چون جائی که به فعلیت ملاک و قدرت عقلی علم داریم و احتمال اهمیت در دیگری نمی دهیم علم به سقوط اطلاق وجوب غیر اهم خواهیم داشت زیرا که تکلیف تعیینی به غیر اهم در این صورت یا ترجیـح مرجوح بر راجـح و یا مساوی بر مساوی است که اولی قبیح و دومی لغو است پس به اطلاق دلیل واجب اهم تمسک می شود و این هم می شود ترجیح شرعی و وجوب مطلق را برای اهم ثابت می کند.

اما جائی که این دو شرط نباشد یا علم به اطلاق ملاک نداشته باشیم و احتمال می دهیم که قدرت در اهم شرعی باشد و یا اگر علم به عقلی بودن قدرت داشته باشیم احتمال اهمیت ولو به درجه کمتری ــ در طرف دیگر هم می دهیم در این صورت بین دو اطلاق تعارض ایجاد می شود چون به کذب اطلاق مهم علم نداریم زیرا که او با اطلاقش می گوید که قدرت در اهم شرعی است و نفی می کند قدرت عقلی اهم را یا اهمیت خودش را اثبات می کند پس به کذب اطلاق دلیل وجوب مهم علم نداریم بنابراین طبق مسلک دوم ترجیح به مرجح دوم جائی که علم به اطلاق ملاک داشته باشیم و احتمال اهمیت را در طرف دیگر ندهیم ــ دو مرجح اول و دوم از اهمیت ــ این ترجیح می تواند مثل مرجح اول باشد و ترجیح شرعی و از باب اطلاق وجوب اهم است ولی اگر این علم نبود بین این دو اطلاق تعارض می شود و بحث هائی که طبق مسلک اول بود این جا نمی آید زیرا که در مسلک اول تعارض نبود و عقل حکم به تنجیز آن می کرد و لذا می توانیم در این صورت بر مسلک دوم نقض وارد کنیم که اولاً: باید قواعد باب تعارض را در این صورت پیاده کنیم که اگر مرجح دلالی و اقوائیت یا اظهریت باشد آن مقدم است .

ثانیاً : اگر بخواهیم بعد از تعارض و تساقط ترجیح بدهیم از باب اخذ به احدالاطلاقین نخواهد بود بلکه باید به اصل عملی و به آن ۶ صورت که ذکر شد برگردیم که در بعضی ترجیح از باب قاعده اشتغال عقلی و اصل عملی است و در برخی هم تخییر ثابت بود و در برخی هم برعکس بود و اصاله الاشتغال در مهم جاری می شود نه در اهم.

پس طبق مسلک مرحوم میرزا(رحمه الله) نسبت به مرجح دوم در غیر موردی که علم به قدرت عقلی و عدم احتمال اهمیت دیگری داریم دو اشکال وارد است که اوّلا: چرا قواعد باب تعارض را جاری نمی کنید و مطلقاً می گوئید تساقط است و اگر مرجح دلالی باشد باید قائل به ترجیح به مرجح دلالی می شدید و ثانیاً: اگر هم قائل به تساقط شدید ترجیح به لحاظ اصل عملی خواهد بود که در همه فروض این مرجح دوم نخواهد بود و باید به آن ۶ صورت دیروز رجوع شود.

اثر پنجم: این است که در اینجا مکتب مرحوم میرزا(رحمه الله) نکته ای را مطرح کرده اند که دوران بین تعیین و تخییر در عالم امتثال با دوران بین تعیین و تخییر در تکلیف فرق می کند مقصود از دوران همان شک بین تعیین و تخییر است و گفته شده شک بین تعیین و تخییر در سه جا است یکی دوران بین تعیین و تخییر در تکلیف که نمی دانیم شارع در کفاره افطار عمدی مثلاً حکم کرده یکی از خصال ثلاث تخییراً واجب است یا خصوص عتق رقبه، و متعلق تکلیف مردد است بین تخییر و تعیین و معلوم نیست به این شک دوران بین تعیین و تخییر در تکلیف می گویند که بحث است که مقتضای اصل عملی در آن چیست؟ و در اصول عملیه و بحث برائت و اشتغال بعد از بحث از اقل و اکثر ارتباطی بحث می شود مشهور قائلند به برائت از تعیین و برخی هم احتیاطی هستند مرحوم میرزا(رحمه الله) و شاگردانش قائل به برائت از تعیین هستند.

ص: ۴۴۱

نوع دوم دوران بین تعیین و تخییر در حجیت است بین اگر امر دائر شد یعنی اینکه یکی از دو روایت به نحو تخییر حجت باشد یا به خاطر مزیتّی که در یکی هست مثلاً مشهور است و نمی دانیم مشهور بودن مرجح است یا نه خصوص آن حجت باشد که اگر این مزیّت مرجح بود باید تعیینا به آن روایت عمل کنیم و اگر مرجح نباشد تخییر در حجیت است در اینجا می گویند این مثل دوران امر بین تعیین و تخییر در تکلیف نیست بلکه مقتضای حکم عقل در اینجا تعیین است چون می دانیم وقتی به خبر دارای مرجح اخذ کردیم یقینا حجت است چون یا تخییر است یا تعیین است که در هر دو صورت حجت خواهد بود ولی اگر به دیگری اخذ کردیم در حجیت آن شک می کنیم چون اگر واقعاً آن ترجیح صحیح باشد دیگری متعینا حجت بوده و آنچه که اخذ کردیم حجت نبوده است پس در حجیت شک می کنیم و اصل در شک در حجیت عدم حجیت است .

مورد سوم را در باب تزاحم در اینجا گفته اند که دوران امر بین تعیین و تخییر در امتثال است که اگر دو تکلیف متزاحم مساوی باشند تخییر است و اگر یکی اهم باشد تعیین است و این را دوران امر بین تعیین و تخییر در امتثال گفته اند چون این دوران در مقام امتثال است و اصل دو تکلیف معلوم است پس در تکلیف شک نداریم و عقل حکم به اشتغال می کند.

عرض ما این است که اولاً: در همه موارد این شک دوران بین تعیین و تخییر در امتثال نیست بلکه در برخی از آن دوران بین تعیین و تخییر در سعه و ضیق وجوب و ملاک وجوب است که شک در تکلیف و دوران بین تعیین و تخییر در تکلیف است و ثانیاً: این دوران و شک نیست نه در تکلیف ــ که مفروض آن است ــ و نه از تنجیز که حکم عقل است زیرا که عقل در حکم خود شک نمی کند بلکه هر جا شک در سعه و ضیق وجوب یا ملاک آن باشد به برائت حکم می کند و هر جا شک در قدرت یا امتثال باشد حکم به احتیاط می کند و این همان اصل اشتغال عقلی در موارد شک در امتثال یا شک در قدرت است که تابع موضوعش خواهد بود و نوع سومی از دوران و شک بین تعیین و تخییر نخواهد بود.

مسلک باب تزاحم(۹۲/۰۲/۲۳)

.Your browser does not support the audio tag

مبحث دوم در سه مسلک باب تزاحم بود که گفتیم این مسلک ها یعنی مسلک مرحوم امام(رحمه الله)و مسلک مرحوم میرزا(رحمه الله) و مسلک شهید صدر(رحمه الله)هرکدام دارای آثاری هستند و فوارقی با مسلک دیگر دارد ۵ اثر و فرق را ذکر کردیم لیکن نسبت به اثر سوم و چهارم مطلبی را تکمیل می کنیم.

اثر سوم و چهارم شرعی و عقلی بودن ترجیح اهم بر مهم و یا ترجیح مشروط به قدرت عقلی بر مشروط به قدرت شرعی بود با توجه به این نکته که آیا این دو ترجیح از باب حکم عقل عملی است یا به حکم شرع ، اگر ترجیح به واسطه اطلاق وجوب و تعیینی بودن آن باشد این ترجیح شرعی است و اگر از باب حکم عقل به منجزیت اهم باشد ترجیح عقلی است نسبت به مرجح اول بنابر هر سه مسلک ترجیح عقلی است چون مشروط شدن واجب به قدرت شرعی ــ به هر دو معنای قدرت شرعی ــ قید زائدی است که بایستی از طرف شارع انجام گیرد این ترجیح شرعی است و بازگشتش به این است که احدالوجوبین مطلق و تعیینی است و دیگری را شارع تقیید کرده است و این بنابر هر سه مسلک یکسان است.

بحث راجع به مرجح دوم بود که بنابر مسلک اول که هر دو وجوب را مطلق و تعیینی می داند در مورد تزاحم و تضاد چون امر به ضدین محذوری ندارد ترجیح شرعی نخواهد بود چون هر دو امر مطلق و تعیینی هستند و بینشان تعارضی نیست پس این ترجیح به حکم عقل در مرحله منجزیت و امتثال است یعنی عقل حکم می کند که اگر یکی اهم باشد همان منجز است و بنابر مسلک سوم برعکس می شود یعنی ترجیح شرعی می شود چون مسلک سوم می گوید اگر یکی از مراتب اهمیت در یک طرف باشد اطلاق دلیلش تمام است چون مقید لبی آن بر دیگری صادق نیست ــ بر خلاف اطلاق دیگری ــ و باز ترجیح شرعی می شود و تعیین اهم از باب اطلاق وجوبش است پس مرجح دوم طبق مسلک اول از باب منجزیت عقلی است و طبق مسلک سوم از باب اطلاق و تعیینی بودن وجوب شرعی است و أما طبق مسلک دوم که قدرت را در تکلیف شرط می داند ولی مقید لبی را قبول نداشت میان اطلاق دلیل دو واجب متزاحم تعارض شکل می گرفت; طبق این مسلک، باید تفصیل داد بدین ترتیب که اگر اطلاق ملاک واجبی که دارای مرجح دوم است معلوم باشد ــ یعنی عقلی بودن قدرت در آن معلوم باشد ــ در این فرض چنانچه یک طرف معلوم الاهمیه یا محتمل الاهمیه باشد بازهم می شود قائل شد به اطلاق دلیلش و ترجیح شرعی را ثابت کرد چون می دانیم در این دو صورت ــ که یک طرف معلوم الاهمیه و یا محتمل الاهمیه باشد و در طرف دیگر احتمال اهمیت نباشد ــ اطلاق وجوب در طرف دیگر ساقط است زیرا اگر معلوم الاهمیه باشد می دانیم شارع مهم را مطلق نمی کند و ملاک اهم را تفویت نمی کند و اگر محتمل الاهمیه باشد و طرف دیگر یا مساوی و یا مرجوح باشد باز هم شارع وجوب آن را مطلق وتعیینی نمی کند زیرا اگر مرجوح باشد ترجیح مرجوح می شود و اگر مساوی هم باشد اطلاق وجوب آن لغو است پس قطعاً اطلاق وجوب در طرفی که احتمال اهمیت در آن نمی رود ، وجود ندارد پس می شود به اطلاق طرف دیگر تمسک کرد و وجوب تعیینی و مطلق را اثبات نمود و این بدان معناست که ترجیح در این صورت شرعی است.

امـا در شق سوم از ترجیـح به اهمیت که ترجیـح به قوت احتمـال اهمیت و یـا به تعبیر دیگر ظن به اهمیت بود در این جـا چون طرف دیگر هم محتمل الاهمیه است ولی به احتمال ضـعیف و موهوم، پس ممکن است این ظن بر خلاف واقع باشد و در واقع طرف موهوم اهم باشد لهذا اطلاق دلیلش معلوم السقوط نمی باشد و در نتیجه معارض با اطلاق مظنون الاهمیه می شود و پس از تعارض و تساقط دیگر نمی توانیم از طریق تمسک به اطلاق دلیل وجوب و حکم شـرع ترجیـح را ثابت کنیم بلکه باید پس از تعـارض و تساقـط به أصـل عملی و حکم عقـل به منجزیت یـا عـدم منجزیت رجوع کنیم و همچنین است در هر سه مرتبه از اهمیت اگر به عقلی بودن قدرت در آنها علم نداشته باشیم و احتمال شرعی بودن قدرت را بدهیم پس ۴ صورت برای تعارض دو اطلاـق باقی می مانـد که در هیچیک از آنها ترجیـح به اهمیت ــ به مراتب سه گانه آن ــ از طریق اطلاق دلیل وجوب اهم ثـابت نمی شود بر خلاف مسـلک سوم، و از طریق حکم عقل به منجزیت أهم نیز در همه این چهار صورت ترجیـح ثابت نمی شود بر خلاف مسلک اول و لذا لازم است این چهار صورت را بنابر مسلک دوم بررسی کنیم.

یـک صورت این است که یـک طرف مظنون الاهمیه باشـد ــ مرتبه سوم اهمیت ــ ولی به عقلی بودن قـدرت و اطلاق ملاک آن علم داریم.

سه صورت دیگر همان سه مرتبه از اهمیت در یکطرف است ولیکن با احتمال شرعی بودن قدرت در آن .

در این چهار صورت مذکور، دو اطلاق با هم تعارض می کنند زیرا که در همه آنها ثبوتاً احتمال اطلاق وجوب طرف مرجوح وجود دارد پس علم نداریم به سقوط اطلاق آن و در این چهار صورت دو اشکال بر مسلک مرحوم میرزا(رحمه الله) وارد است که قبلاً عرض شد.

اشکال اول: اینکه چرا شما مطلقا قائل می شوید به تساقط دو اطلاق و قواعد باب تعارض را جاری نمی کنید و چرا ــ مانند سایر موارد تعارض ــ نمی گوئید اگر یکی از دو اطلاق اظهر و اقوی باشد مقدم است؟

اشکال دوم: این است که پس از فرض تساقط باز هم در همه این ۴ صورت ــ حتی به حکم عقل ــ ترجیح ثابت نمی شود بلکه باید در این ۴ صورت به مقتضای اصل عملی رجوع کنیم که در صورت اول ــ که یک طرف مظنون الاهمیه است و طرف دیگر احتمال اهمیتش ضعیف است ولی می دانیم که قدرت در طرف مظنون الاهمیه عقلی است ــ ترجیح از باب اصل عملی و به حکم عقل، ثابت شود چون علم داریم که مولاـ ملاک تعیینی و مطلقی در طرف مظنون الاهمیه دارد و این ملاک فعلی است که امتثالش منجز بوده و عقلاًـ تفویتش جایز نیست و چون احتمال أقوی می دهیم که این ملاک تفویت شود بنابراین اگر طرف دیگر را امتثال کنیم این احتمال اقوی منجز است یعنی این ظن به امتثال اهم در نظر عقل نسبت به ملاک فعلی معلوم منجز است البته اگر آن طرف هم اهم باشد تفویت ملاکش محتمل است ولیکن چون احتمالش اضعف است عقل می گوید ظن به عدم تفویت ملاک اهم فعلی بدون جبران و تحصیل ظنی آن منجز است بنابراین در این صورت ترجیح از باب اصاله الاشتغال عقلی ثابت می شود ولی در سه صورت دیگر که اصل قدرت عقلی در طرف اهم معلوم نیست در هیچ کدام تعیین و ترجیح طرف اهم ثابت نمی شود چون اصل اطلاق ملاک آن طرف مشکوک است که در سعه وضیق تکلیف و همچنین دوران بین تعیین و تخییر در تکلیف شک است که اصل برائت از تعیین جاری می شود و لذا در این فرض در همه مراتب اهمیت دیگر ترجیح در کار نیست و اصل برائت از تعیین جاری می شود و نسبت به طرف دیگر هم اگر قدرت شرعی بودن را احتمال بدهیم از تعیین آن نیز اصل برائت جاری می شود و اما اگر قدرت در طرف مرجوح عقلی باشد و اطلاق ملاکش را احراز کنیم می شود مصداق صورت پنجم از ۵ صورتی که در اصل عملی گفتیم که در آن عقل به منجزیت مهم در مقابل مراتب سه گانه اهم حکم می کند چون ملاک مهم معلوم و محرز است و جبران آن با انجام طرف اهم محرز نیست زیرا اگر قدرت در طرف اهم شرعی باشد آن ملاک ــ بدون جبران ــ تفویت می شود و به عبارت دیگر عدم تفویت آن مقدور بوده است به این نحو که مهم را امتثال کند و هر دو ملاک را تفویت نکند یکی را با امتثال ودیگری را با رفع موضوعش و این شک در قدرت بر امتثال ملاک فعلی مهم است که عقلاً منجز است.

ص: ۴۴۵

بنابراین در سه صورت از آن چهار صورت که احتمال شرعی بودن قدرت در طرف اهم می رود چنانچه در طرف مهم نیز این احتمال باشد مقتضای اصل عملی تخییر است _ صورت ششم از شش صورتی که در مبحث اول ذکر کردیم _ و چنانچه قدرت در طرف مهم عقلی باشد مقتضای اصل عملی تعیین مهم در مقابل اهم است _ مصداق صورت پنجم از ۶ صورت گذشته در مبحث اول _ این حاصل توضیح بیشتر نکته یا فرق چهارم میان سه مسلک است .

اثر ششم : نکته یا فرق ششمی که باقی ماند این است که می توان با اطلاقات خطاب، شرعی بودن قدرت به هر دو معنا را بنابر هر سه مسلک نفی کرد یعنی در جائی که شک کنیم در این که قدرت در آن واجب، شرعی است یا عقلی، اطلاق دلیل وجوب قید عدم مانع شرعی یا عدم اشتغال به واجب دیگر را نفی می کند و این روشن است پس نفی مرجوحیت، با اطلاق دلیل نسبت به مرجح اول درست است ولی نسبت به مرجح دوم در جائی که احتمال دهیم یکی از دو واجب، اهم باشد _ که در این صورت وجوبش مطلق است و وجوب دیگری مشروط _ تمسک به اطلاق دلیل وجوب برای اثبات ترجیح به اهمیت _ در جائی که دیگری دلیلش اطلاق نداشته یا اطلاقش ساقط باشد _ طبق مسلک اول و دوم صحیح است چون دلیل تکلیف مطلق است و مقید لفظی یا لبی ندارد ولذا هم قدرت عقلی و اطلاق ملاک را اثبات می کند و هم اهم بودن آن را ثابت می کند ولی طبق مسلک سوم چون عدم اشتغال به واجب اهم یا مساوی در وجوب اخذ شده است و این را عجز حساب کردیم و این مقید را بدیهی و عرفی بلکه متصل گرفتیم فلذا هر جا که احتمال اهمیت یا مساوات را در واجب دیگر بدهیم شبهه مصداقیه مقید لبی می شود و دیگر نمی شود با اطلاق دلیل، اهمیت را ثابت کرد و مثل جائی است که قید در لسان دلیل آمده باشد و گفته باشد (یجب علیک الصلاه ان لم تشتغل بواجب مساوی أو اهم) و احتمال اهم بودن ازاله را می دهد و این جا تمسک به عام در شبهه مصداقیه است و از این جهت فرقی بین مقید لفظی و لبی نیست مخصوصا در مخصصات لبی که کالمتصل می باشند که شبهه مصداقیه خود عام می شود و این یک فرق مهمی است میان مسلک سوم و دو مسلک دیگر که در مواردی ثمره دارد که ما ذیلاً به سه مورد از آنها اشاره می کنیم .

۱ _ اگر احدالدلیلین نسبت به حال اشتغال به واجب دیگر مجمل باشد و اطلاق نداشته باشد مثلاً دلیل لبی و اجماع باشد که قدر متیقن آن عدم اشتغال به واجب دیگر است مثل حرمت قطع نماز لیکن دلیل واجب مقابلش لفظی و مطلق باشد مثل وجوب تطهیر یا حرمت تنجیس مسجد در این جا طبق مسلک اول و دوم می توان به اطلاق دلیل لفظی تمسک کرد و اطلاق و تعیین آن واجب را ثابت کرد و لو با قطع نماز ولی طبق مسلک سوم نمی شود به این اطلاق تمسک کرد چون دلیل لفظی هم دارای این قید است که اگر واجب مزاحم دیگر مساوی یا اهم باشد وجوبش مطلق نیست و ما احتمال می دهیم که ملاک واجب دیگر فعلی و مساوی یا اهم باشد و این احتمال سبب می شود که تمسک به اطلاق دلیل لفظی در شبهه مصداقیه باشد که صحیح نمی باشد و ظاهر عبارت تقریرات این است که در چنین مواردی مطلقا نمی شود به اطلاق دلیل غیر مجمل تمسک کرد و این اطلاق درست نیست که این مطلب تمام نیست و لازم است تفصیل داده شود که بحث آینده است.

ادامه بحث قبل(۹۲/۰۲/۲۸)

Your browser does not support the audio tag.

عرض شد که در بحث تزاحم سه مسلک و سه مبنا وجود دارد یکی مسلک حضرت امام(رحمه الله)بود که ایشان اصلا قدرت ناشی از عدم امکان جمع ضدین را در تکلیف شرط نمی دانند و یکی هم مسلک مرحوم میرزا(رحمه الله) بود که قدرت را شرط می دانست ولی بنابر ترتب، وجوب هریک مشروط به ترک دیگری اشکالی نداشت و یک تعارض جزئی هم بین اطلاق دو دلیل بود و سومی مسلک شهید صدر(رحمه الله)بود که قید عدم عجز را _ که در هر تکلیفی اخذ شده است _ توسعه می داد به عدم اشتغال به واجب اهم یا مساوی که گفتیم این ها در مقایسه با هم دارای فوارقی هستند فرق ششم این بود که طبق مسلک اول و دوم هر جا احدالدلیلین اطلاق داشت به آن اخذ می شود و اهمیت آن هم اثبات می شود بر خلاف مسلک سوم که نسبت به احتمال اهمیت یا مساوات دیگری در بعضی موارد شبهه مصداقیه می شود و عرض شد که باید این بحث را در سه مورد دنبال کرد.

مورد اول: آن است که دو دلیل، یکی نسبت به اشتغال به واجب دیگر مطلق باشد و دلیل دیگر از این جهت مجمل باشد مثل دلیل اتمام نماز فریضه که اجماع است و دلیل لفظی نداریم و اجماع هم دلیل لبی است و قدر متیقن آن جائی است که با واجب دیگری مزاحم نشود؛ در این جا طبق مسلک اول و دوم به اطلاق دلیل مطلق عمل می شود و وجوب تعیینی و مطلق آن اثبات می شود و اهمیت آن هم ثابت می گردد ولی طبق مسلک سوم، اگر احتمال بدهیم واجب دیگر مساوی یا اهم است نمی توان به اطلاق آن تمسک کرد و اهمیت آن ثابت نمی شود چون احتمال می دهیم ملاک وجوب اتمام فریضه یا حرمت قطع آن مساوی یا اهم باشد و این شبهه مصداقیه مقید لبی دلیل واجب دیگر است هر چند که لفظاً مطلق است زیرا اگر چه لفظش مطلق است ولی لباً مقید است به عدم اشتغال به واجب مساوی یا اهم.

شهید صدر(رحمه الله)این مورد را ذکر کرده اند ولیکن در این مورد، صحیح این است که تفصیل داده شود و این فرق در یک صورت از آن درست است و در صورت دیگر درست نیست.

صورت اول: که در آن فی الجمله این فرق درست است جائی است که بدانیم ملاک و مصلحت در تکلیفی که دلیلش مجمل است، فعلی است یعنی قدرت در آن عقلی است و شرعی نیست و ملاکش علی ای حال فعلی است هر چند دلیلش مجمل است؛ اگر این را احراز کردیم این جا دو فرض دارد یک فرض این است که علم پیدا کنیم که آن ملاک فعلی اهم یا مساوی است با ملاک دیگری که در این فرض، به مشروط بودن واجب دیگر ــ که دلیلش مطلق است ــ علم پیدا می کنیم یعنی علم پیدا می کنیم که وجوب تطهیر مشروط است ــ یا چون ملاکش مرجوح است یا چون مساوی است ــ و نسبت به حرمت قطع فریضه اگر علم به اهمیت ملاکش داشته باشیم به تعیینی و مطلق بودن آن هم علم خواهیم داشت و این فرض خارج از این مورد است زیرا که در این صورت اصلا اجمال در دلیلش نیست بلکه در این صورت یا فقط مجمل اطلاق دارد و یا هر دو مشروط هستند ــ حتی بنابر دو مسلک اول و دوم ــ پس این فرض خارج از بحث است و باید فرض دوم را بررسی بکنیم که احتمال می دهیم ملاک وجوب مجمل ــ یعنی وجوب اتمام فریضه ــ مرجوح است یعنی محتمل الاهیمه و المساوات یا مرجوحیت است فرق ششم در این فرض ــ که احتمال مرجوح بودن را می دهیم ــ ظاهر می شود زیرا که طبق مسلک اول و دوم می گوئیم دلیل وجوب اتمام مجمل است و هر چند می دانیم که ملاکش فعلی است ولی شاید مرجوح باشد و می توان به اطلاق دیگری تمسک کرد و با تمسک به اطلاق دلیل لفظی، اطلاق آن وجوب و اهمیت و تعیینی بودن آن را اثبات می کنیم زیرا که تقییدی نخورده است ــ نه لفظاً نه لبا ــ و این اطلاق معارضی هم ندارد چون فرض این است که دلیل وجوب اتمام نماز لبی است و اطلاق ندارد.

اما طبق مسلک سوم تمسک به این اطلاق صحیح نیست چون درست است که قیدی در لفظ آن دلیل نیامده است ولی لباً وجوب تطهیر مسجد هم مقید به قید قدرت به معنای عدم اشتغال به واجب مساوی یا اهم است و چون احتمال می دهیم ملاک واجب دیگر مساوی یا اهم باشد و به مرجوحیت آن علم نداریم شبهه مصداقیه مقید لبی دلیل لفظی می شود.

پس جائی که خطاب مجمل است ــ یعنی واجبی که دلیلش لبی است و اطلاق ندارد ــ و قدرت در آن عقلی باشد و احتمال مساوات یا اهمیتش را بدهیم، طبق مسلک اول و دوم می توان به اطلاق دلیل دیگر تمسک کرد و تعیینی و مطلق بودن وجوبش را ثابت کرد ولی طبق مسلک سوم نمی شود چون تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص لبی آن می شود و لذا در اطلاق وجوب دلیل لفظی و اهمیت ملاکش شک می کنیم و از تعیینی بودن آن اصل برائت جاری می شود و در این صورت فرق ششم بین مسلک اول و دوم با مسلک سوم ظاهر می شود .

صورت دوم: این است که عقلی بودن ملاک واجبی که دلیلش مجمل است، احراز نشود و در آن احتمال شرعی بودن قدرت را بدهیم ; در این صورت حتی بنابر مسلک سوم تمسک به اطلاق دلیل غیر مجمل جائز است و به عبارت دیگر اگر به شرعی بودن قدرت در واجب مجمل علم داشته باشیم دیگر صحت تمسک به اطلاق دلیل واجب دیگر روشن است ــ این مطلب را قبلاً ضمن ترجیح مشروط به قدرت عقلی بر مشروط به قدرت شرعی که محرز است ذکر کردیم ــ لیکن بحث در اینجا در فرضی است که احتمال بدهیم که قدرت در واجب مجمل شرعی باشد همچنانکه در دلیل دیگر هم این احتمال می رود در اینجا می توانیم به اطلاق دلیل مطلق تمسک کنیم و اطلاق وجوبش را اثبات کنیم حتی اگر به اهمیت یا مساوات آن دیگری علم داشته باشیم یعنی شرعی بودن قدرت را در واجب مجمل ثابت می کنیم .

اشکال: در اینجا اشکالی به ذهن می رسد و شاید به جهت این اشکال در تقریرات این تفصیل گفته نشده است و کانّهٔ مطلقا گفته شده است که نمی شود به اطلاق دلیل لفظی تمسک کرد چون شبهه مصداقیه مقید لبی آن است یعنی ممکن است کسی این گونه شبهه وارد کند که در اینجا تمسک به اطلاق در طول تمامیت اطلاق است و تمامیت اطلاق فرع این است که شبهه مصداقیه مقید لبی نباشد و این هم فرع این است که معلوم باشد قدرت در دیگری عقلی نیست اما اگر احتمال بدهیم که عقلی باشد در صورت مساوات یا اهم بودن، شبهه مصداقیه مقید لبی آن خواهد شد پس شما باید در مرتبه سابقه شبهه مصداقیه را دفع کنید تا بتوانید به اطلاق دلیل لفظی تمسک کنید و بعد مثلاً ثابت کنید که قدرت در واجب مجمل شرعی است و این جا وجدانا ما احتمال می دهیم قدرت در وجوب اتمام نماز عقلی باشد و احتمال هم می دهیم که مساوی یا اهم باشد و یا علم به آن داریم و این شبهه مصداقیه مقید لبی می شود علاوه بر اینکه اگر این اطلاق حجت باشد در دو دلیل مطلقی که در هر طرف احتمال قدرت عقلی و شرعی برود نیز اطلاق هریک نسبت به اشتغال به دیگری تمام خواهد شد و تعارض جزئی شکل می گیرد پس در این فرض دوم نیز تمسک به اطلاق دلیل لفظی صحیح نیست زیرا که شبهه مصداقیه مقید لبی آن است زیرا وجداناً احتمال عقلی بودن قدرت و مساوی یا اهم بودن واجب دیگر را می دهیم مانند جائی که دو دلیل لفظی مطلق داریم و در هر دو احتمال می دهیم عقلی بودن قدرت را که قبلاً گفتیم نمی شود به اطلاق هیچ کدام تمسک کرد چون که شبهه مصداقیه مقید لبی آنها است .

پاسخ اشکال: جواب اشکال این است که ما در اصل بحث تزاحم گفتیم که تنافی بین تکلیفین متزاحمین به لحاظ منتهی است نه مبادی آن لهـذا اگر احدالواجبین واصل و منجز نبود و مشکوک بود و ثابت نشد، به اطلاق وجوب طرف دیگر تمسک می کنیم و وجوب آن

اثبات می شود حتی اگر در واقع طرف دیگر هم واجب باشد چون در باب تزاحم میان دو وجوب واصل تنافی است و در جعل ثبوتی آنها تنافی نیست _ بر خلاف موارد اجتماع امر و نهی بنابر امتناع _ و این تنافی و تضاد در صورتی است که تکلیف دیگر واصل باشد و اگر واصل نباشد در ثبوت یا اطلاق دیگری اشکالی نیست و تعارضی شکل نمی گیرد و این مطلب را مفصلاً قبلا بحث کردیم و همان مطلب عیناً در این جا هم می آید یعنی همچنان که اگر اصل وجوب احدالفعلین واصل نباشد دیگری ثابت است، در جائی که اطلاق احدالضدین واصل نباشد اشکالی ندارد که واجب دیگری مطلق باشد و باید به اطلاق دلیل دیگر تمسک کرده و به آن عمل شود زیرا که واقعاً هم اگر واجب دیگر مطلق باشد تنافی و تضاد میان آنها در کار نیست و به عبارت دیگر به جهت اجمال دلیل أحد الواجبین بیش از وجوب مشروط واصل و منجز نمی شود که میان آن و وجوب مطلق ضد دیگر تضادی نیست چون احدهما فعل احدالضدین است مطلقا و دیگری، در فرض ترک ضد اول، فعل ضد دیگری است زیرا که قید وجوب قید واجب هم می شود و میان این دو تضادی نیست تا آن قید لبی لازم باشد و مقید لبی در جائی است که دو فعل واجب در مرحله وصول با هم متضاد باشند یعنی هر دو دلیل اطلاق داشته باشند و چون این جا احدهما واصل نیست دیگر نیازی به مقید لبی نداریم.

ص: ۴۵۱

این پاسخ در صورت اول از این مورد اول نمی آید چون در آن صورت اول ملاک واجب مجمل محرز است و احراز ملاک در حکم وصول و احراز وجوب است و لهذا آن مقید لبی در آن صورت محفوظ است و فقط نمی دانیم مساوی است یا مرجوح ، که شبهه مصداقیه مقید دلیل لفظی خواهد بود و تمسک به اطلاقش تمسک به عام در شبهه مصداقیه است ولی در این صورت دوم چون که اطلاق وجوب واصل نشده است و بیش از وجوب مقید که تضاد ندارد ثابت نیست تضاد و تنافی در کار نیست پس تفصیل صحیح است و نمی شود از اطلاق دلیل لفظی در صورت دوم دست کشید ولهذا می توان گفت که هر جا که در دلیل دیگر، اطلاق ثابت نباشد ملاک آن هم محرز نباشد، اطلاق در دلیل واجب دیگر حجت خواهد بود و در فقه هم این گونه است که اگر دلیل احد الواجبین متزاحمین مجمل باشد به اطلاق دیگری تمسک شود و گفته می شود که اصلا تضادی میان دو دلیل نیست حتی اگر واقعا هم وجوب دلیل مجمل مطلق باشد .

مورد دوم: این است که دلیل هر دو تکلیف متزاحم لفظی است ولی در یکی همان مقید لبی ذکر شده است ولی در دیگری ذکر نشده است یعنی در لفظ یکی از دو دلیل عدم اشتغال به واجب اهم یا مساوی ذکر شود و از آن شرعی بودن قدرت هم استفاده نشود در این مورد هم ثمره بین سه قول ظاهر می شود زیرا که در این جا طبق مسلک اول و دوم می شود به اطلاق دلیلی که این قید را ندارد تمسک کرد چون این قید در آن نیامده است و اطلاقش وجوب تعیینی و مطلق آن را حتی در فرض اشتغال به دیگری اثبات می کند و اما نمی شود به اطلاق دیگری تمسک کرد زیرا که به عدم اشتغال به واجب دیگری که مساوی یا اهم باشد مقید شده است و احتمال می دهیم واجب دیگر مساوی یا اهم باشد پس شبهه مصداقیه دلیل مقید می شود چون گفته است مثلاً ـ (یجب اتمام الفریضه إن لم تشتغل بواجب مساوی او اهم) و شاید وجوب تطهیر مسجد اهم یا مساوی باشد و این همانند تمسک به عام در شبهه مصداقیه خود عام است که جایز نیست.

پس بنابرمسلک اول و دوم اطلاق دلیلی که در لسانش این قید نیامده است تمام است ولی بنابرمسلک سوم هر دو دلیل مبتلی به تمسک به عام در شبهه مصداقیه مقیدشان می شود زیرا که در دلیل مطلق هر چند این قید در لفظ نیامده است ولی لباً در آن اخذ شده است و همانند اولی اطلاقش مقید است به همان قید البته همانگونه که گفتیم این در صورتی است که از آمدن این قید در لسان احد الواجبین، شرعی بودن قدرت را استفاده نکنیم و الا مرجح اول تمام می شود.

پس طبق مسلک اول و دوم اطلاق دلیل مطلق ثابت می شود و طبق مسلک سوم هر دو دلیل مجمل می شوند زیرا که شبهه مصداقیه مقید در هر دو دلیل است و دلیل مطلق هم از این جهت مثل دلیل مقید است و بیش از دو وجوب مشروط اثبات نمی شود.

مورد سوم: اینکه اگر دلیل هر دو واجب لفظی باشد و قیدی هم در هیچ کدام از دو دلیل لفظی نیامده باشد ولیکن می دانیم هر دو واجب مساوی هستند یا احتمال اهمیت در هر دو به یک اندازه وجود دارد در این جا اگر احتمال شرعی بودن قدرت را در یک طرف معیناً بدهیم یعنی فقط یک طرف معیناً این احتمال را داشته باشد و قدرت در طرف دیگر عقلی باشد در این مورد نیز طبق مسلک اول و دوم طرفی که قدرت در آن عقلی است وجوبش مطلق و تعیینی خواهد بود یعنی می توانیم بدون اشکال به اطلاق دلیلش تمسک کنیم و تعیینی و مطلق بودن آن را اثبات بکنیم زیرا که اطلاق طرفی که محتمل است قدرت در آن معینا شرعی باشد ساقط است ــ لا اقل در صورت علم به مساوات ــ زیرا اگر قدرت در آن عقلی باشد چون مساوی است وجوبش مشروط است و مطلق نیست و اگر قدرت در آن شرعی باشد چون در دیگری عقلی است باز هم وجوبش مشروط است پس به سقوط اطلاقش علم داریم و اما دیگری که قدرت در آن عقلی است به سقوط اطلاقش علم نداریم و احتمال اطلاقش را می دهیم پس حجت است و معارضی ندارد و اما بنابر مسلک سوم هر چندبه مشروط بودن وجوب طرفی که محتمل است قدرت در آن شرعی باشد علم داریم ولیکن تمسک به اطلاق طرف دیگر تمسک به اطلاق در شبهه مصداقیه مقید لبی آن است زیرا که شرعی بودن قدرت در طرف دیگر محرز نیست که اگر عقلی باشد و مساوی یا اهم باشد اشتغال به آن محقق مقید لبی طرف دیگر خواهد بود.

پس طبق مسلک سوم چون در آن طرف هم احتمال عقلی بودن قدرت می دهیم شبهه مصداقیه مقید لبی واجبی می شود که یقینا قدرت در آن عقلی است و مجرد علم به مشروط بودن وجوبش و مطلق نبودنش کافی نیست زیرا که محرز نیست که قدرت در آن شرعی باشد تا بتوانیم به اطلاق دلیل واجب دیگر که قدرت در آن عقلی است تمسک کنیم لیکن این مورد مثل صورت دوم از مورد اول است و آن پاسخی را که در آن جا دادیم در اینجا نیز تمام است و این جا هم مثل آن جا می گوئیم که چون اطلاق واجب دیگر معلوم السقوط است و واصل نیست بلکه مقدار واصل وجوب و واجب مشروط به ترک ضد واجب است که از دائره مقید لبی خارج است یعنی بیش از وجوب احدالضدین مقید به ترک دیگری ثابت نیست و این خارج از تضاد و از مقید لبی است و طبق مسلک سوم هم می شود وجوب مطلق و تعیینی واجبی که قدرت در آن عقلی است را اثبات کرد و این در حقیقت ملحق است به صورت دوم از مورد اول که گفتیم می شود در آن به اطلاق دلیل لفظی مطلق تمسک کرد چون از اطلاق دیگر بیش از وجوب مشروط استفاده نشده است.

این مورد سوم را ما قبلاً ذکر کرده بودیم و براساس آن گفتیم که هر جا که اطلاق احد الدلیلین معلوم السقوط باشد _ یا به جهت شرعی بودن قدرت در آن و یا به جهت مساوی بودن _ می شود به اطلاق دلیل دیگر تمسک کرد و این مورد هم مانند صورت دوم از مورد اول است .

ص: ۴۵۴

بدین ترتیب می توان کبرای کلی تری را مطرح کرد که هر جا اطلاق وجوب احدالواجبین معلوم السقوط باشد یا به جهت اجمال دلیلش و یا به هر جهت دیگری و اطلاق ملاکش نیز واصل و محرز نباشد می شود به اطلاق دلیل واجب دیگر تمسک کرد و وجوب تعیینی و مطلق آن را اثبات نمود همچنان که در تطبیقات فقهی به همین گونه عمل می شود.

ترجیح به اسبقیت(۹۲/۰۲/۲۹)

Your browser does not support the audio tag.

مرجح چهارم از مرجحات، ترجیح به اسبقیت زمانی است; اگر زمان یکی از دو واجب قبل بود و طوری بود که اگر او را انجام دهد مثلاً قادر نیست بعدی را انجام دهد مثلاً امروز روزه بگیرد فردا نمی تواند روزه بگیرد و اگر فردا بخواهد روزه بگیرد امروز نباید روزه بگیرد واجبی که اسبق است گفته شده مقدم است و اسبقیت موجب ترجیح است.

اسبقیت را به دو قسم تقسیم می کنند ۱) جائی که هر دو وجوب از اول فعلی هستند و فقط زمان یکی از دو واجب متاخر است مثلا وجوب روزه روز اول و دوم و سایر روزهای ماه مبارک رمضان از اول ماه فعلی می شود همانطور که بعضی می گویند که امر به صوم کل ماه از اول شهود هلال فعلی می شود (و من شهد منکم الشهر فلیصمه) در صورتی که اگر شهد به این معنی باشد البته معنای دیگری هم گفته شده است پس وجوب ها هم زمان است و احدالوجبین اسبق نیست ولی یکی زمانش قبل از دیگری است مثل نماز ظهر و عصر که باید احدهما قبل از دیگری انجام بگیرد ولی با اذان ظهر هر دو واجب می شوند ۲) قسم دیگر این است که وجوب دوم هم بعد می آید و الان واجب نیست مثل وجوب نماز ظهرین و وجوب نماز عشائین.

ص: ۴۵۵

در قسم اول که هر دو باهم وجوبشان فعلی می شوند اصولیون ترجیح به اسبقیت را قائل نشده اند و گفته اند همچنانکه اسبق واجب است، متاخر هم از الان واجب است و باید مقدماتش را از الان حفظ کند و یکی از مقدمات هم این است که اگر فعلی را باید ترک کند تا بر دیگری قادر باشد باید آن را ترک کند و این جا قائل به ترجیح نشده اند و در قسم دوم گفته اند که چون وجوب دوم بعد فعلی می شود سبق زمانی مرجح است چون وجوب دیگری هنوز فعلی نشده و اشتغال به واجب دیگری هم در کار نیست پس باید واجب اول امتثال شود و وجوبش تعیینی می شود و مکلف عذری ندارد که آن را ترک کند چون نه مانع شرعی هست و نه وجوب دیگری که اشتغال به آن پیدا کند و از اولی عاجز شود پس وجوب واجب اول مطلق است و با امتثالش رافع فعلیت وجوب دومی می شود ولی دومی چون هنوز وجوبش نیامده است امتثالی ندارد تا رافع فعلیت اولی شود.

اشکال: این ترجیح تمام نیست یعنی این مرجح نه همه جا صحیح است و نه در جائی که صحیح است مرجح مستقلی است بلکه به مرجح اول بر می گردد زیرا که یا قدرت در هر دو واجب دو عقلی هست یا شرعی، عقلی به این معنا که ملاک هر دو فعلی و مطلق است و شرعی یعنی عجز یا اشتغال به واجب دیگر رافع ملاک است یا فعلیت وجوب دیگر رافع ملاک و وجوب است .

اگر قدرت در هر دو عقلی باشد پس ملاک هر دو فعلی و مطلق خواهد بود و مکلف قهراً ملزم به تحصیل هر دو ملاک هست ولی چون قادر بر هر دو ملاک نیست و دو ملاک مساوی هستند اشتغال به هریک موجب عجز از دیگری و تحقق مقید لبی آن است و قهراً دو وجوب مشروط بیشتر جعل نخواهد شد هریک مشروط به عدم امتثال دیگری و اطلاق هر کدام از دو وجوب نسبت به حال اشتغال به دیگری لغو است و سبق زمانی رافع این لغویت نیست همچنین عقل عملی نیز حکم نمی کند به ترجیح تحصیل ملاک اسبق بلکه حکم به تخییر می کند و این واضح و روشن است.

ص: ۴۵۶

حاصل اینکه در این صورت همان مقید لبی و همان نکته ای که در دو واجب هم عرض گفته شد که اطلاق هر یک نسبت به اشتغال به دیگری لغو است و عقل عملی نیز قائل به تخییر است در اینجا که قدرت در هر دو عقلی باشد و ملاک ها فعلی باشد جاری است و اسبقیت زمانی مرجح نیست و سبب نمی شود واجب اسبق زمانا تعیینی و مطلق باشد.

اما اگر قدرت در آنها شرعی باشد، ممکن است در این صورت در ذهن کسی بیاید که اگر قدرت شرعی باشد به این معنی که ملاک به وسیله عجز مرتفع می شود و عجز هم یا تکوینی است و یا اشتغال به واجب دیگری است در رابطه با واجب اسبق این چنین عجزی صادق نیست چون مکلف تکوینا مثلاً قادر بر نماز ظهر است و اشتغال به واجب دیگری هم ندارد چون که عشائین بعد از مغرب واجب می شود برخلاف دو واجب هم عرض پس هم تکوینا قادر است بر اسبق و هم شرعا و بعد که به واجب دوم می رسد موضوعش و ملاکش منتفی می شود زیرا که عاجز است و عجز رافع ملاک است پس باید وجوب اول تعیینی و مطلق باشد و وجوب دوم مشروط باشد ملاکاً و خطاباً، و در این صورت تفویتی شکل نمی گیرد برخلاف این که اگر واجب اسبق را ترک کند که ملاکش را تفویت کرده است البته این باعث می شود که قدرت در اولی نسبت به دومی عقلی باشد که عرض شد این تطبیقی از تطبیقات مرجح اول می شود.

اشکال: این بیان هم تمام نیست چون قدرتی که شرط در تکلیف است و فرضاً دخیل در ملاک است که اگر نباشد ملاک نیست اعم از قدرت در زمان واجب و قدرت قبل از زمان واجب بر حفظ قدرت بر واجب است ولذا شخص که قبل از زمان واجب قادر است قدرت خود را بر واجب در زمانش حفظ کند عقلاً قادر است و اگر حفظ نکند تعجیز نموده و معصیت کرده است _ این بحث به تفصیل در مقدمات مفوته گذشت _ بنابر این مکلفی که می تواند با ترک واجب اسبق قدرت بر واجب لاحق داشته باشد قادر بر آن است و ملاکش فعلی است ولهذا اگر واجب اسبق واجب نبود لازم بود آن را ترک کند و قدرت را حفظ کند.

بنابراین قـدرتی که عقلا شـرط است بیش از این نیست که بتواند واجب را در ظرفش انجام دهد و لذا اگر این فعل اول واجب نبود و فقط فعل دوم واجب بود این مکلف قادر بود این فعل را ترک کنـد تا فعل واجب را انجام دهـد پس آن قـدرتی که در بـاب تکلیف، لاـزم است اعم است و شامل حفظ قـدرت هم می شود و کسـی که می توانـد قـدرت را حفظ کنـد این هم قادر است.

و به تعبیر دیگر ترک این واجب اشـتغال به امتثـال آن واجب است از نـاحیه مقـدماتش و لـذا این مکلف در این جا عین همان بحث را دارد که اگر قـدرت در ملاک دخیل باشـد چنانچه واجب اول را امتثال کنـد قادر بر امتثال واجب دوم نیست و ملاک واجب دوم رفع می شـود و اگر اشـتغال به حفـظ قـدرت برای واجب دوم نمایـد ملاـک واجب اول رفع می شـود پس هر دو مشـروط به قدرت شـرعی و عدم اشـتغال به دیگری خواهند بود و سبق زمانی موجب ترجیح و اطلاق وجوب اسبق نخواهد بود بنـابراین آن قـدرتی که در ملاـک دخیـل است فعلی است و امتثـال آن واجب رافـع قـدرت بر واجب اول است و از این جهت فرقی نمی کنـد و در هر دو اشـتغال به هر یکی رافع ملاـک دیگری است مگر اینکه شارع قـدرت شـرعی خاصـی را اخـذ کند چون قبلاً گفتیم که قـدرت شـرعی دلیل خاص می خواهـد و باید شارع بگوید کدام قدرت در ملاک دخیل هست یا نیست و فرقی بین معنای اول و دوم قدرت شـرعی هم نیست و هر دو معنی به مقتضای حکم عقل نیست بلکه از باب تقیید شرعی است و شارع می توانـد مطلق قـدرت را رافع ملاک قرار دهـد و ممکن است قدرت خاصـی را قرار دهد و علی کل تقدیر اسـبقیت، مرجـح نیست بلکه، اطلاق ملاک و عقلی بودن قـدرت نسـبت به واجب دیگر ملاک است و شارع می توانـد حصه خاصـی از قدرت را اخذ کند که این جا چند وجه قابل تصویر است .

وجه اول: این که عجز در خصوص زمان امتثال رافع تکلیف باشد یعنی قدرت در زمان امتثال بالخصوص شرط فعلیت ملاک باشد که اگر در زمان وجوب عاجز بود ملاک ندارد نه مطلق قدرت که بگوئیم مطلق قدرت محفوظ است چون در زمان اول بر حفظ قدرت قادر است و لازمه اش این است که اگر فعل اول واجب هم نبود مکلف می توانست آن را انجام دهد زیرا در زمان امتثال قادر نبود و ملاک هم فعلی نبود و تفویتی حاصل نمی شود و در این صورت در حقیقت قدرت در واجب اول نسبت به واجب دوم عقلی است و اشتغال به حفظ قدرت از برای واجب دوم رافع ملاک واجب اول نیست که اگر کسی از دلیل قدرت شرعی این استظهار را کرد واجب اسبق زمانا مقدم و تعیینی می شود ولی این مرجح مستقلی نیست چون دلیل بر تقیید به قدرت شرعی حصه ای از قدرت را در ملاک اخذ کرده است که با اشتغال به واجب اول نسبت به واجب دوم مرتفع می شود ولی در صورت عکس آن یعنی اشتغال به واجب دوم نسبت به واجب اول مرتفع نمی شود زیرا که قدرت در زمان امتثال واجب اول محفوظ است لهذا وجوب واجب اول مطلق و تعیینی و فعلی خواهد بود و با امتثال آن قدرت بر امتثال واجب دوم در زمان امتثالش مرتفع خواهد شد و لذا فقط وجوب واجب دوم مشروط خواهد بود و وجوب واجب اسبق به صورت مطلق باقی می ماند بلکه در این فرض همانگونه که گفتیم اگر فعل اسبق واجب هم نباشد اشتغال به آن رافع ملاک و وجوب واجب متأخر خواهد بود .

وجه دوم: که قدرت شرط در فعلیت ملاک باشد ولیکن اشتغال به واجبی که وجوبش فعلی شده بالخصوص رافع ملاک باشد نه اشتغال به مطلق واجب مضادی هر چند استقبالی باشد که این هم تابع دلیل تقیید به قدرت شرعی است که قیدی که آمده آیا عدم اشتغال به هر واجبی است و یا خصوص واجبی است که وجوبش فعلی شده است البته استظهار عرفی جای خود را دارد و این ها نکته ثبوتی نیست و بر حسب استظهار در عالم اثبات است و در حقیقت ترجیح به خاطر بودن یا نبودن آن قدرت شرعی استظهار شده می باشد و به عنوان اسبقیت نیست لذا اگر به اطلاق نسبت به اشتغال به واجب استقبالی تصریح شود و یا خصوص اشتغال به واجب استقبالی رافع ملاک باشد نه واجب اسبق بر عکس می شود و واجب استقبالی مطلق و مقدم بر واجب اسبق خواهد شد اگر چه این غیر عرفی است و دلیل خاصی می خواهد پس اگر کسی این را استظهار کند که شاید ظاهر هم همین باشد که عدم اشتغال به واجبی که وجوبش فعلی شده باشد رافع ملاک است در این صورت واجب اسبق مطلق خواهد بود و وجوب واجب متأخر مشروط می شود به عدم امتثال اسبق ولی این در حقیقت از باب انطباق مرجح اول و منوط به آن استظهار است و اگر این استظهار نشد و مطلق اشتغال به واجب مضاد دیگری رافع ملاک شد هر دو مشروط می شوند.

وجه سوم: این است که قدرت شرعی به معنای دوم باشد یعنی خود عدم مانع شرعی شرط باشد و نفس وجود وجوب دیگری رافع ملاک و خطاب باشد که اگر این معنا از قدرت شرط شود در این جا وقتی واجب دوم هنوز فعلی نشده این جا هم گفته می شود که واجب اسبق مقدم می شود زیرا که عدم مانع شرعی نسبت به آن صادق است و واجب استقبالی فعلی نخواهد شد و اسبقیت باعث ترجیح می شود ولی این ترجیح هم از باب غیر مشروط بودن واجب اسبق به قدرت شرعی به معنای دوم نسبت به واجب دوم است برخلاف عکس .

این وجه هم مطلقا درست نیست چون اگر مراد از عدم مانع شرعی عدم وجوب در زمان واجب دیگر باشد درست است چون در زمان اول هنوز دیگری واجب نیست ولی اگر مقصود از عدم مانع شرعی عدم معجز مولوی باشد یعنی جائی که تکلیف دیگری اقتضای ترک آن فعل را نداشته باشد اگر قائل به وجوب مقدمات مفوته شدیم در زمان واجب اول هم معجز مولوی صادق است زیرا که مکلف باید قدرت را برای واجب دوم حفظ بکند که یکی از مقدمات مفوته آن ترک واجب اسبق است لهذا هر دو وارد بر دیگری خواهند بود که البته به نحو فعلی دور است و باید به نحو تعلیقی ولولائی باشد که در نتیجه هر دو فعلی نخواهند بود.

ثمره بحث(۹۲/۰۲/۳۰)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در ترجیح به اسبقیتِ زمانی تمام شد و عرض شد که اسبقیت به عنوان سبق زمانی مرجح نیست و اگر هم در بعضی موارد قائل به ترجیح شویم نه به جهت سبق زمانی است بلکه به جهت قدرت شرعی به معنای خاصی است که در واجبین طولیین متزاحمین به گونه ای اخذ می شود که با انجام سابق در لاحق قدرت نیست ولی با انجام لاحق بر سابق قدرت شرعی اخذ شده محفوظ است که قهراً قدرت سابق نسبت به لاحق عقلی می شود و به ترجیح مرجح اول برگشت می کند.

شهید صدر(رحمه الله)نکته ای را در ذیل این بحث اضافه کرده که باید این نکته را به بحث گذاشت ایشان می فرمایند ممکن است در یک جا اسبقیت سبب ترجیح شود یعنی اگر مکلف می داند که تا زمان واجب لاحق، حی و قادر بوده و سایر شرائط آن تکلیف را داراست که این جا وجهی ندارد که اسبقیت باعث ترجیح شود و هر دو تکلیف مشروط خواهند بود به ترک دیگری اما اگر احتمال می دهد حیات او تا زمان واجب دوم باقی نباشد و یا قدرتش از نواحی دیگر از بین برود و یا شرط واجب لاحق نباشد مثلاً در مثال روزه امروز یا فردا یکی از شرائط روزه عدم سفر است و احتمال می دهد که فردا مسافر باشد و به هر جهتی که احتمال دهد واجب آینده از جهات دیگر غیر از جهت تضاد و تزاحم فعلی نباشد در این صورت می شود گفت نکته ای که در باب ترجیح به احتمال اهمیت در یک طرف می گفتیم این جا هم جاری شود و بگوئیم می توان به اطلاق دلیل واجب اسبق زمانا نسبت به متاخری که ممکن است مکلف به آن مبتلی نشود تمسک کرد و این اطلاق وجوب اسبق لغو نیست و بگوئیم که ملاک مقید لبی لغویت بود که به هر جهتی اگر لغو نباشد و مزیتی در آن باشد وجوب اسبق می تواند مطلق باشد و مقید لبی در صورتی است که در یک طرف امتیازی وجود نداشته باشد و یکی از امتیازات احتمال عدم ابتلاء به واجب دیگر است مانند احتمال اهمیت در یک طرف یا قوت احتمال اهمیت در یک طرف و مولا می خواهد این ملاک احتمالی حفظ شود و تفویت نشود و در این جا لغویت نیست.

ص: ۴۶۱

پس در هر جائی که اسبقیت مستلزم این چنین نکته ای باشد _ که این نکته هم لازمه اسبقیت و استقبالی بودن دیگری است _ ممکن است شارع این احتمال را لحاظ کند و اطلاق لغو نمی باشد و قید ما لبی و به ملاک لغویت است که باید به قدرمتیقن آن اکتفا کرد بنابراین نکته، ایشان می فرماید بعید نیست در این جا به اطلاق واجب اسبق قائل شویم.

لیکن این مطلب فوق برای ما روشن نیست گرچه ایشان ذکر کرده اند و فی الجمله خواسته اند ترجیح به اسبقیت را قبول کنند چون درست است جائی که این احتمال بیاید یک امتیازی برای طرف اسبق ایجاد می شود ولی این مربوط به لغویت به جهت عجز نیست و این لغویت به جهت دیگری است یعنی به این جهت است که شرائط واجب متأخر محرز نیست یعنی فعلیت تکلیف در آینده محرز نیست که اگر واصل نباشد و منجز نبود واجب دیگر اطلاق خواهد داشت ولی این ربطی به مقید لبی عجز و عدم اشتغال به مساوی یا اهم ندارد بلکه از آن بابی است که در فرق ششم ذکر شد که اگر احدالتکلیفین واصل و منجز نبود وجوب تکلیف دیگر مطلقا مزاحمی ندارد و تنافی ندارد چون دیگری واصل نیست و نکته آن است نه ضیق مقید لبی قدرت و آن نکته در جائی که تکلیف آینده منجز نباشد صحیح است ولی در هر جا که تکلیف آینده منجز است هر چند هم احتمال بدهیم عدم فعلیت آن را یا از باب استصحاب بقاء شرایط به نحو استصحاب استقبالی و یا از باب احراز فعلیت ملاک و عقلی بودن قدرت در آن که سبب وجوب مقدمات مفوته آن واجب استقبالی شود در این صورت دیگر واجب اسبق اطلاق نخواهد داشت و أما اگر تکلیف آینده منجز نباشد و مقدمات مفوته آن هم واجب نباشد در این صورت واجب اسبق مطلق است لکن نه از باب سبق زمانی بلکه از این باب که احدالتکلفین متزاحمین واصل نیست چه متأخر باشد و چه نباشد.

بنابراین، این بیان تمام نیست و بحث مرجحات تمام شد و دو مرجح بیشتر ثابت نشد ۱) ترجیح به قدرت عقلی و ۲) ترجیح به اهمیت و دو مرجح دیگر در جائی که به یکی از این دو مرجح برگشت کند درست می شود و الا ترجیح داده نمی شود حال در جائی که مرجح نباشد تخییر ثابت می شود و در ذیل بحث تخییر بحث کرده اند که آیا این تخییر، عقلی است یا شرعی، و مقصودشان از تخییر عقلی و شرعی این است که در این جا که هیچ یک از دو واجب ترجیح ندارند و حکم به تخییر می شود این به معنای تخییر شارع است که حکمش را تخییری قرار می دهد یعنی باحدهما امر کرده است که این تخییر شرعی است و خود شارع امرش تخییری است و یا تخییر عقلی است و به حکم عقل است اما امر شارع تعیینی است و دو وجوب تعیینی در طرفین قرار داده است که هریک مشروط به ترک دیگری یعنی اگر هر ضدی را ترک کرد دیگری واجب است تعییناً و چون که دو واجب تعیینی مشروط موجود است عقل می گوید چون مشروط هستند تو مخیری که هر کدام را انجام دهی و مجزی است و با فعل هریک دیگری هم مرتفع می شود و عقل به تخییر حکم می کند پس مقصود این است آیا این جا دو امر تعیینی شرعی مشروط داریم یا یک امر واحد به احدهما که وجوب شرعی تخییری است و این را تخییر شرعی می گویند.

ثمره بحث: اما این بحث چه ثمره ای دارد یک اثرش که مهمترین اثرش است تعدد مخالفت عقاب و وحدت آنها است که اگر یک امر شرعی تخییری باشد و مکلف هر دو را ترک کند یک عقاب بیشتر ندارد چون مخالفت یک حکم شرعی است نه بیشتر و این یک معصیت است پس یک عقاب هم دارد و اما اگر تخییر عقلی باشد وقتی مکلف هر دو را ترک کند شرط هر دو وجوب تعیینی، فعلی می شود چون هر کدام مشروط است به ترک دیگری و مکلف دو وجوب تعیینی را مخالفت کرده است لذا تعدد معصیت است و دو عقاب دارد و یا اگر دو صغیره باشد اصرار بر دو صغیره مبدّل کبیره می شود و مثلاً فاسق می شود.

مرحوم میرزا(رحمه الله)فرموده حق این است که تفصیل دهیم که اگر قدرت در هر دو واجب، عقلی باشد و ملاک هر دو فعلی و مطلق باشد در این صورت تخییر عقلی است و دو ملاک مطلق و فعلی داریم و هرکدام در صورت ترک دیگری مقدور است و هر دو اگر مقدور بود وجوبش تعیینی است چونکه امر ترتبی ممکن است و امر به این دو، به نحو ترتبی خواهد شد پس چون دو ملاک مطلق داریم دو وجوب تعیینی مشروط هم خواهیم داشت فقط تزاحم مانع از دو امر مطلق می شود و دو امر تعیینی مشروط ثابت می شود و این همان تخییر عقلی است و نتیجه این می شود که اگر هر دو را ترک کرد دو معصیت و دو عقاب است و اما اگر قدرت شرعی باشد ـ قدرت شرعی یعنی عجز رافع ملاک ـ در این صورت چون مکلف یک قدرت بیشتر ندارد و قدرت در ملاک دخیل است پس یک ملاک بیشتر فعلی نمی شود در نتیجه یک تکلیف بیشتر موجود نخواهد بود و مولا به احدهما تکلیف می کند چون متساویین است و تکلیف تعیینی به احدهما ترجیح بلامرجح است و لذا عقلاً کشف می کنیم که یک تکلیف شرعی به احدهما بیشتر نیست که تکلیف شرعی تخییری به احدهما است.

عقلی یا شرعی بودن تخییر بین المتزاحمین (۹۲/۰۲/۳۱)

Your browser does not support the audio tag.

بحث در این بود که در جائی که تخییر بین متزاحمین ثابت می شود این تخییر عقلی است یا شرعی؟ مقصود از تخییر شرعی این است که یک امر به احدهما باشد و امر شرعی تخییری باشد و مقصود از تخییر عقلی دو امر شرعی تعیینی است که امر به هر یک مشروط به ترک دیگری است مرحوم میرزا(رحمه الله) گفته بو که اگر قدرت در واجبین متزاحمین عقلی باشد در این جا تخییر عقلی است یعنی دو ملاک مطلق و فعلی است و اگر چه نمی شود دو وجوب مطلق واقع شوند و مکلف قادر نیست هر دو را انجام دهد ولی هر کدام را به نحو ترتب می تواند انجام دهد و دو وجوب مشروط درست می شود که تخییر عقلی است و اگر هر دو را ترک کند شرط هر دو واجب حاصل شده است و دو تکلیف را عصیان کرده و دو عقاب می شود ولی اگر قدرت شرعی باشد یعنی در مورد عجز ملاک هم نباشد در این صورت چون مکلف بیش از یک قدرت بر انجام یکی از آن دو را ندارد ملاک هم بیشتر از یکی نیست و چون متساویین هستند کشف می شود امر شارع هم امر تخییری به احدهما است که این همان تخییر شرعی است.

اشکال: این حرف تمام نیست و در اینجا دو بحث است ۱) بحث اثباتی و ۲) بحث ثبوتی و منظور از بحث اثباتی آن است که اگر ما باشیم و دلیل وجوبین در مقام اثبات چه اقتضائی دارد و منظور از بحث ثبوتی این است که باید شارع وجوبش را چگونه قرار دهد و آیا در فرض جعل دو وجوب مشروط تعدد عقاب هم خواهد بود یا خیر ؟

اما بحث اثباتی: قبلاً گفتیم که در اینجا سه مسلک هست یکی این که اصلاً قدرت ناشی از امر به ضدین اصلاً شرط نیست که مسلک مرحوم امام(رحمه الله) بود و دیگری آن که قدرت را شرط می دانست و بین اطلاقین دلیلین تعارض قائل بود و یک مسلک هم مسلک شهید صدر(رحمه الله) بود که می گفت بین اطلاقین هم تعارض نیست.

طبق هر سه مسلک در عالم اثبات ما باشیم و دلیل واجبین متزاحمین که ترجیحی بین آنها نیست و متساویین هستند مقتضای

قاعـده این است که تخییر عقلی باشـد نه شـرعی چه قـدرت در آنها عقلی باشد و چه شـرعی ، زیرا که اگر قدرت عقلی باشـد روشن است چون دو دلیل هر چنـد اطلاق هم داشـته باشـند و با هم تعارض داشـته باشـند _ مسـلک مرحوم میرزا(رحمه الله)_ لکن وجوب هر یـک مشـروط به ترک دیگری خـارج از این تعـارض است بنـابر امکـان ترتب پس دو وجوب مشـروط تعیینی ثابت می شود که تخییر عقلی خواهد بود و این در جائی که دو ملاک عقلی و فعلی است روشن است و اگر قدرت هم شرعی باشـد باز هم همین گونه است زیرا که در این جا هم دو اطلاق دلیل _ که در وجوب تعیینی ظهور دارنـد _ وجوب هریک را تعییناً اثبات می کند و اینکه اطلاقش با دیگری در فرض اشـتغال به هریک تعارض و تساقط می کند سـبب نمی شود که ظهور آنهـا در وجوب تعیینی هریـک از بین برود پس وجوب هریـک علی تقـدیر ترک دیگری خـارج از تعـارض است یعنی دو امر تعیینی ترتبی مشـروط خـارج از تعارض است و ظهور دو امر هم در تعیینیت است نه در أمر به احـدهما و بایـد به هر دو دلیل و ظهوراتش به مقـداری که تعارض ندارنـد اخـذ کنیم حتی اگر قدرت شـرعی هم باشد چون قدرت شـرعی بودن مانع مشـروط شـدن این دو وجـوب و ظهـور در تعیینیت نمی شـود و اگر تخییر شـرعی باشـد متعلق وجوب عوض می شود و عنوان احـدهما واجب خواهد شد و این خلاف ظاهر است.

جواب این مطلب _ که گفته شده است اگر قدرت شرعی باشد یک ملاک بیشتر فعلی نخواهد بود پس کشف می کنیم که یک واجب بیشتر وجود ندارد _ این است که این اول کلام است زیرا که شاید ملاکات مولا این گونه باشد که اگر یکی را انجام نداد و ترک کرد نیاز مولی و ملاک برای فعل دیگر ایجاد می شود در نتیجه، حقیقةً دو ملاک فعلی می شود که در فرض ترک هر دو، دو ملاک تفویت خواهد شد و مکلف می تواند هر دو را تفویت نکند یکی را با امتثال و یکی را با رفع موضوع البته ممکن هست که در مورد تزاحم نیز یک ملاک بیشتر فعلی نشود ولیکن باید این مطلب را با ظاهر خطاب شارع اثبات و احراز کرد که اگر ظاهر در دو وجوب تعیینی مشروط باشد دلالت دارد که دو ملاک فعلی می شود بنابراین مقتضای بحث اثباتی تخییر عقلی است نه شرعی زیرا که وحدت ملاک وجوب احدهما خلاف ظاهر دلیل هر دو امر است .

البته اگر قائل شدیم به عدم امکان ترتب در این صورت وجوبین مشروطین ترتبیین هم ممکن نمی شود و این مقدار از اطلاق دلیل هم داخل در تعارض می شود و نه دو امر مطلق ممکن می شود و نه دو امر ترتبی مشروط و تعارض بین اصل دو وجوب ثابت می شود که اگر با دلیل دیگری ثابت شد که احدهما واجب است نتیجه این می شود که تخییر شرعی ثابت می شود و الا اصل دو وجوب نفی می شود پس هر کدام از این سه مسلک را قائل شویم طبق هر سه مسلک چه قدرت شرعی باشد و چه عقلی، مقتضای عالم اثبات و دلیل دو امر این است که دو وجوب تعیینی و مشروط داشته باشیم.

ص: ۴۶۶

طبق مبنای اول ، دو وجوب تعیینی شرعی مطلق هستند ولی طبق مبنای دوم و سوم دو وجوب مشروط هستند زیرا که وجوب مشروط و ترتبی خارج از تعارض است و بایستی ظهور هر دو امر در تعیینیت حفظ شود و تخییر میان آنها عقلی است چرا اگر کسی قائل به امتناع ترتب شود در این صورت میان اصل دو وجوب تعارض می شود و هر دو تساقط می کنند و اگر از خارج علم نداشتیم هر دو دلیل از حجیت ساقط شده و باید به اصول عملی رجوع کنیم و هر دو نفی می شود و اگر از خارج علم داشتیم که هر دو واجب ساقط نیستند دوران بین تعیین و تخییر در تکلیف شده و نتیجه عملی بیش از یک واجب تخییری ثابت نخواهد شد.

بدین ترتیب در بحث اثباتی اشکال به مرحوم میرزا(رحمه الله) روشن است که مقتضای عالم اثبات ثبوت دو وجوب شرعی تعیینی است که هر یک مشروط به ترک دیگری است و تخییر عقلی است.

بحث ثبوتی : اینکه اگر ثبوتاً قدرت عقلی یا شرعی باشد چه می شود؟ و مولا باید چه کار کند؟ و تعدد یا وحدت عقاب بر چه اساس است؟ باید تفصیل داد بین دو فرض شرعی بودن قدرت و عقلی بودن آن که ذیلاً به آن می پردازیم: .

فرض اول : اگر قدرت در هر دو واجب عقلی باشد یعنی ملاک ها فعلی بوده و اشتغال و عدم اشتغال به واجب دیگر رافع ملاک نباشد در این صورت گفته شده است که باید مولا دو جعل تعیینی مشروط قرار دهد که تخییر عقلی است نه شرعی.

ص: ۴۶۷

صحیح آن است که ثبوتاً مولا در این فرض می تواند هم امر تخییری به احدهمابکند و هم دو امر تعیینی مشروط کند زیرا که هر دو نحو برای مولا یکسان است و برای مولا هیچ یک نسبت به دیگری اثری ندارد; نه از نظر عقوبت و منجزیت بیشتر اثری دارد و نه از جهت رسیدن مولی به غرض خودش ، زیرا که یکی از دو ملاک بیشتر قابل تحصیل نیست که هم امر تخییری و هم دو امر تعیینی مشروط از این نظر یکسان است و فرقی ندارند پس به لحاظ تحصیل غرض و ملاک مولی هر دو نحو یکسان هستند و اما به لحاظ محرکیت و منجزیت بیشتر ممکن است گفته شود که میان دو نحو فرق است زیرا که اگر امر تخییری جعل شود، در فرض ترک هر دو، یک مخالفت و یک عقاب ثابت می شود و اما اگر دو وجوب مشروط جعل شود ترک هر دو موجب دو معصیت و دو عقوبت است که محرکیت بیشتری دارد زیرا ممکن است مکلف دو مخالفت نکند بر خلاف یک مخالفت.

اشکال : این مطلب هم صحیح نیست زیرا این، در صورتی است که ما در اینجا به تعدد عقاب قائل شویم ولی در این جا تعدد عقاب نیست یعنی در جایی که قدرت عقلی است و هر دو ملاک فعلی هستند تعدد عقاب در کار نیست و ما این را قبلا بحث کردیم که آیا میزان عقاب به مخالفت امر بما هو امر است که اگر دو امر بود که مکلف می توانست هر دو را مخالفت نکند ولو یکی را به امتثال و یکی را به رفع موضوع در این صورت این مطلب درست است چون در صورت ترک هر دو هر دو امر فعلی و مخالفت می شود و معیار در عصیان و عقوبت مخالفت تکلیف فعلی است ولی در آنجا گفتیم که این مطلب، معیار صحت عقوبت نیست و مخالفت با تکلیف، تمام موضوع عقاب نیست بلکه آن مخالفتی از تکلیف موجب عقاب می شود که باعث تفویت غرض بر مولا شود یعنی روح تکلیف نیز مخالفت شود نه تنها قالب آن که جعل است لهذا جایی که مخالفت تکلیف شده ولی ملاکی را تفویت نکرده است و فقط مخالفت قالب اعتباری تکلیف است این مخالفت عقاب ندارد و در مانحن فیه بنابر تخییر عقلی و جعل دو وجوب مشروط هر چند در صورت ترک دو تکلیف مخالفت شده است ولیکن بیش از یک ملاک مولی را تفویت نکرده است زیرا که ملاک دیگر علی أی حال تفویت می شود یعنی به جهت تضاد و عدم امکان جمع میان هر دو خود بخود بر مولی فائت است و ربطی به مکلف ندارد .

بنابر این در جائی که قـدرت عقلی است جعل دو وجوب تعیینی مشـروط نه غرض بیشتری را برای مولا تحصـیل می کنـد و نه عقوبت و منجزیت و محرکیت بیشتری می آورد.

فرض دوم : در صورتی است که قدرت شرعی باشد که اگر قدرت شرعی به معنای اول است یعنی اشتغال به واجب دیگر رافع ملاک باشـد این ثبوتاً دو نحو تصویر دارد ۱)یـک تصویر همان مطلب مرحوم میرزا(رحمه الله)است که در این بحث ثبوتی جا دارد که وقتی قـدرت در ملاـک دخیـل باشـد و عجز رافع ملاـک باشـد ممکن است که ملاک دائر مـدار مقـدار قـدرت فعلی مکلف باشـد و چون که مکلف در بـاب ضـدین، یک قـدرت بر احـدهما دارد نه بیشتر و مقـدار ملاک فعلی به انـدازه مقـدار قدرت فعلی مکلف است در این صورت در این فرض یک ملاک و یک مصلحت بیشتر فعلی نیست و در نتیجه اگر مکلف هر دو را ترک کنـد یـک ملاـک تفویت می شود نه بیشتر و این جا مولی می توانـد هم امر واحـد تخییری قرار دهـد و هم دو امر تعیینی مشـروط زیرا هر دو یک انـدازه غرض مولی را حفظ می کند و یک اندازه هم محرکیت دارد و یک عقاب بیشتر ندارد همانند موردی که هر دو ملاک فعلی بوده و قدرت عقلی باشد و در این فرض در بحث ثبوتی، میان قدرت شـرعی به این معنا و قدرت عقلی فرقی نخواهد بود نه در مقام جعل وجوب و نه در مقام تنجز و ترتب عقاب.

۲) تصویر دوم این است که ملاک به اندازه ما یُترک است نه به اندازه مقدوریت یعنی هر کدام را ترک کند نسبت به دیگری نیـاز و اتصـاف به ملاـک حاصـل می شود که در نتیجه واقعـا دو نیاز برای مولا حاصل می شود که اگر مکلف هر دو را ترک کند و چون که مکلف می تواند هر دو نیاز مولی و هر دو ملاک را تامین کند یکی را به امتثال و یکی را به رفع نیاز، در اینجا نتیجه فرق می کنـد و مولی بایـد متعینا دو امر تعیینی مشـروط را جعل نماید و مکلف نیز در صورت ترک هر دو، دو معصـیت انجـام داده و دو عقـوبت دارد زیرا کـه واقعاً دو خسـارت بر مـولی وارد کرده اسـت کـه می توانسـته از هر دو منـع کنـد و این منجزیت و محرکیت بیشتری دارد تا جعل یک امر تخییری.

پس اگر قدرت شرعی باشد به این معنا که عدم اشتغال به هر یک موجب اتصاف دیگری به ملاک می شود در این فرض هم تعدد عقاب و معصیت صحیح است و هم مولا باید دو جعل تعیینی مشروط قرار دهد و در این جا تعدد معصیت و عقاب صحیح است چون که در صورت ترک، دو ملاک از مولا تفویت می شود و این بر عکس مطلب مرحوم میرزا(رحمه الله)است که می فرمود اگر قدرت عقلی باشد باید تخییر عقلی باشد و دو وجوب تعیینی مشروط جعل شود و عقاب متعدد می شود و اگر شرعی باشد تخییر شرعی و یک عقاب دارد.

أما اگر مقصود قدرت شرعی به معنای عدم مانع شرعی باشد این بحثش فرق می کند زیرا که عدم مانع شرعی به معنای عدم وجوب فعلی اگر در هر دو اخذ شود دور است و تعارض شکل می گیرد و هیچ یک ثابت نمی شود و اگر به معنای عدم لولائی باشد هیچ کدام فعلی نخواهد بود مگر این که از خارج ثابت شود که هر دو وجوب ساقط نیست که به مقتضای اصل عملی بیش از یک تخییر ثابت نمی شود.

تنبیهات تزاحم(۹۲/۰۳/۰۶)

.Your browser does not support the audio tag

بحث تزاحم و مرجحات باب تزاحم تمام شد و این بحث تزاحم در دو تکلیف و دو واجب ، بحث مهمی است و کاربرد فقهی زیادی دارد و احکام و مرجحات باب تزاحم گذشت.

بعد در ذیل این بحث مجموعه ای از نکات است که مربوط به بحث تزاحم است که تحت عنوان تنبیهات آورده اند که برخی ار آنها تطبیق احکام تزاحم در مسائل فقهی است که در این تطبیق ها اشکالاتی وارد شده که برخی فقهی و برخی از آنها اصولی است و برخی استثنائات و نکات دیگری است.

ص: ۴۷۰

تنبیه اول : این است که آیا تزاحم در ضدینی که تضادشان دائمی است جاری است یا خیر؟ یا این مخصوص به جائی است که اتفاقا میان دو تکلیف تضاد ایجاد می شود مثل وجوب وفاء به نذر و وجوب حج که ذاتا بین این دو عنوان تضاد نیست و یا وجوب ازاله نجاست از مسجد و صلاه که اتفاقا اگر وقت ضیق شود و نماز نخوانده و مسجد هم نجس شده امّا تضاد دائمی یعنی ذاتاً همیشه بین دو عنوان تضاد هست مثل حرکت و سکون و یا قیام و جلوس که دائماً این موارد با یکدیگر تضاد دارند اگر این چنین تضادی میان دو واجب باشد بازهم تزاحم است یا تعارض مثلاً اگر گفت : اگر وارد شهری شدی اولین کار واجب این است که بروی در مسجدش نماز بخوانی و در دلیل دیگر گفت اگر وارد شهری شدی اول باید وارد قبرستان آن شهر شده و فاتحه بخوانی اینها با هم تضاد دائمی دارند و این گونه نیست که اینها دارای تضاد اتفاقی باشد آیا در اینجا هم بحث تزاحم جاری است و هر دو امر ثابت است به نحوی که هر کدام مشروط باشد به داشتن قدرت و لو به ترک دیگری و بنابراین اینجا هم تعارض نیست و یا این تضاد دائمی بین دو امر و دو واجب موجب تعارض آنها می شود و خارج از باب تزاحم است و داخل در باب تعارض است.

کلام مرحوم میرزا(رحمه الله) : ظاهر کلام مرحوم میرزا(رحمه الله) این است که در جائی که تضاد دائمی است ، بین دو دلیل تعارض است و صحیح این است که اصل مطلب مرحوم میرزا(رحمه الله)درست است که جائی که تضاد دائمی است ، فی الجمله بین دلیل دو عنوانی که متعلق امر قرار گرفته است تعارض شکل می گیرد ولی گاهی این تعارض ، تعارض مطلق است و گاهی هم تعارض بین اطلاقین است لیکن صحیح ، تفصیل است چون دو ضد که تضاد دائمی دارند بر دو شکل هستند یعنی یک وقت ثالث هم ندارند مثل حرکت و سکون که این دو ثالث ندارند انسان یا متحرک است یا ساکن و یا مثل جهر و اخفات در قرائت و گاهی ثالث هم دارند مثلِ مثال نماز در مسجد و رفتنِ به قبرستان یا قرائت جهری و قرائت اخفاتی که می تواند هر دو را ترک کند.

ص: ۴۷۱

در امر به دو ضد که هم تضادش دائمی است و هم ثالث ندارد بین دو امر تعارض مطلق است و کلًا از باب تزاحم خارج است چون دو امر نه به طور مطلق می توانند باشند و نه به طور مشروط ، زیرا که تحصیل حاصل و لغو است یعنی نمی تواند بگوید اگر حرکت را ترک کردی ساکن باش و بالعکس و اگر ساکن نبودی حرکت داشته باش زیرا که این تحصیل حاصل و لغو است چون اگر حرکت نکرد ساکن هست و ضدینی که ثالث ندارند مثل نقیضین است که ترک احدهما مساوق با فعل دیگری است و امر به آن دو نه به نحو مطلق ممکن است و نه به نحو ترتبی ، و قبلاً گفتیم یکی از شرائط امر ترتبی این است که ضدین لاـ ثالث لهما نباشد زیرا تعارض مطلق می شود و هر دو امر ساقط می شود و اگر بخواهد وجوب احدهما بالخصوص ثابت شود دلیل دیگری می خواهد و احدهما هم ضروری الوجود است و امر تخییری هم به آن دو لغو است و این مقدار را همه قبول کرده اند.

بحث در قسم دوم است که تضاد دائمی است ولی ثالث دارند و مکلف می تواند هر دو را ترک کند نه نماز بخواند و نه به قبرستان برود در این جا می تواند اصل دو امر ، فعلی باشد زیرا که ترتب معقول است و اثرش این است که هر دو را ترک نکند و امر ترتبی تحصیل حاصل نیست و مانند موارد تضاد اتفاقی است پس به لحاظ دو وجوب مشروط یعنی وجوب هر یک علی تقدیر ترک دیگری تعارض نیست و این مقدار خارج از تعارض است و داخل در باب تزاحم می شود .

ص: ۴۷۲

لیکن بحث این است که در این جا چون تضاد دائمی است آیا بین اطلاقین تعارض جزئی می شود یا آن هم نیست مانند موارد تضـاد اتفـاقی زیرا که مـا بـا مقیـد لبی این اطلاق را از کار انـداختیم و خلاصه بحث این است که آن مقیـد لبی آیا این جا هم هست پس از بـاب تعـارض خـارج است و تزاحم است و مثـل موارد تضـاد اتفـاقی است و همـانطور که آنجا می گوئیم اصـلاً تعـارض نیست - نه تعـارض مطلق و نه تعـارض جزئی - این جـا هم بایـد قائـل شـد البته اگر در موارد تضاد اتفاقی هم قائل به تعـارض جزئی شـدیم این جـا هم قائـل می شویم ولی اگر در آنجـا به تعـارض جزئی هم قائل نشـدیم و گفتیم قـدرتی که در واجب اخذ شده است شامل عدم اشتغال به واجب مساوی یا اهم هم می شود و این هم قید لبی در تکالیف است در این

صورت در این جا هم تعارض جزئی نیست و هر کدام اهم باشد اطلاق دارد و اگر مساوی باشـند هر دو مشـروط هستند و اگر شک داشتیم ، تمسک به عام در شـبهه مصـداقیه می شود که طبق این حرف ، هیچگاه دو اطلاق در هر دو طرف تمام نیست تا تعارض شود پس تعارضی نیست حتی فی الجمله .

کلام شـهید صدر (رحمه الله) : شـهید صدر(رحمه الله) این جا را اسـتثنا کرده است و گفته است که مطلب مرحوم میرزا(رحمه الله) در این جـا صـحیح است یعنی جـائی که تضـاد دائمی است و ثـالث هم هست تعـارض بین اطلاـقین تمـام است حتی بنـابر مسـلک سـوم و علتش این است که وقـتی تضـاد دائمی شـد عرفـاً امر به هریـک از این دو عنوان بر نفی مـانعیت اشـتغال به آن واجب دیگری دلاـلت دارد و الاـ بایـد مولی این قیـد را- که دائمی است- ذکر می کرد و اگر یک دلیل می گویـد اولین کار مسافر نماز در مسـجد شـهر است و دیگری می گوید اولین کار رفتن به قبرستان است این دو عرفا با هم تعارض دارند و عرف می گویـد بالاخره اول این است یا آن و یا باید تخییر باشد و یا یکی مطلق و دیگری مشـروط و وقتی هیچ کدام را مقید نکرده باشد عرف یک نوع تعارضی را احساس می کند.

ولیکن وجدان عرفی یک مساله است تحلیل آن مساله این است که باید ببینیم چرا نکته ای را که براساس آن تعارض را در تضاد اتفاقی نفی کردیم در این جا نیست؟ نکته این بود که در آنجا گفتیم در همه تکالیف قید قدرت اخذ شده است و قید قدرت را توسعه دادیم و قدرت در فرض اشتغال به واجب اهم یا مساوی موجود نیست و واجب مشروط به این قید هم هست ولو براساس لغویت که اگر اهمیت و یا مساوات احراز شود اطلاق لغو است و اگر احراز نشود هم شبهه مصداقیه این مقید لبی می شود و اگر کسی بگوید که چرا این قید را اخذ کنیم بلکه بگوییم که شارع خودش این قید را احراز کرده و شاید با اطلاق می خواهد بگوید این ، از همه واجبات دیگر اهم است که ما دو جواب برای این بیان کردیم یکی این که اگر شارع بخواهد بگوید این اهم است باید ناظر به واجبات و تکالیف دیگر به نحو قضایای خارجیه باشد و این خلاف ظهور خطابات در قضیه حقیقیه است زیرا ممکن است شارع واجبی را قرار دهد که ملاکش از این اهم است و فرضش به نحو قضیه حقیقیه معقول است و لذا باید این را قید در قضیه حقیقیه قرار دهد چون تکالیف مجعوله به نحو قضیه حقیقیه است نه خارجیه و نکته دیگر این که خطابات در مقام مقایسه با یکدیگر نیستند تا از آنها استفاده اهمیت نسبت به همه تکالیف دیگر بشود و این دو نکته آنجا ذکر شد که براساس آن ثابت شد قید عدم اشتغال به واجب دیگر مساوی یا اهم در حقیقت به نحو مقید لبّی مقدرالوجود اخذ می شود و این تحلیل را در آنجا گفتیم تا اثبات کنیم هیچ گاه میان دو اطلاق هم تعارض در کار نیست بلکه یا یکی مطلق و دیگری مشروط است و یا شبهه مصداقیه هر دو می شود که تعارض شکل نمی گیرد ولیکن هر دو نکته در جائی که تضاد دائمی است جاری نیست زیرا که در اینجا خود دائمی بودن تضاد و همیشگی بودن آن ، قرینه می شود که مولا می خواهد با اطلاق این قید را نفی کند چون اگر این قید بود مثل قضایای حقیقیه است که قید دائمی آن تکلیف خواهد بود و باید مولی آن قید را در مقام اثبات می آورد یعنی اگر تکلیف همیشه مزاحم دائمی دارد و واجب دیگری هست که مساوی یا اهم از آن است در این صورت همیشه آن امر مقید به عدم اشتغال به دیگری می شد و مثل قیود در قضایای حقیقیه بود که باید مولی آن را در مقام اثبات می آورد و می گفت اگر اولین کارت این نبود که در مسجد نماز بخوانی به قبرستان برو و این مثل تضاد اتفاقی نیست که قید قدرت و عدم اشتغال را اخذ کند و مصداقش را به مکلف واگذار کند.

به عبارت دیگر همانگونه که اطلاق خطاب نافی قیود اضافی به نحو قضیه حقیقیه است نافی قیود خارجی هم است که مانند قیود حقیقیه دائمی است و این یک مطلب عرفی است که اطلاق هر یک از دو دلیل نافی اطلاق دیگری می شود پس عرف در تضاد دائمی می گوید کانّ مولا خودش متصدی شده است که وجود مزاحم اهم یا مساوی دائمی را نفی کند و الاّ آن را ذکر می کرد بر خلاف موارد تضاد اتفاقی و خطابات ، نسبت به مزاحم دائمی در مقام بیان می باشند و همچنین خارجی بودن آن در حکم حقیقی بودن است پس هر دو نکته ذکر شده از برای مقید لبی در موارد تضاد اتفاقی در مانحن فیه وجود ندارد و دو اطلاق با یکدیگر تعارض دارند و تمسک به آن از باب تمسک به عام در شبهه مصداقیه مقید لبی نیست .

لازمه این مطلب فوق این است که اگر احدالاطلاقین اقوی از دیگری بود باید به آن اخذ شود و قواعد باب تعارض در این جا جاری می شود یعنی حتی اگر دیگری اهم باشد باید به اطلاق اقوی اخذ شود و لازمه اش این است که در موارد تزاحم بین دو واجبی که تضاد دائمی دارد یا باید جمع عرفی کنیم و به اقوی الدلالتین اخذ کنیم و آن را مطلق قرار دهیم و یا این که بگوئیم جمع عرفی میان آن دو امر تخییری است حال یا شرعی یا عقلی که این هم یک نوع جمع عرفی است و اگر جمع عرفی در کار نباشد و احدهما هم اقوی نبود دو اطلاق ساقط می شوند و از باب اصل عملی ، تعیین نفی می شود و نتیجه تخییر می شود.

ص: ۴۷۵

ادامه بحث قبل(۹۲/۰۳/۰۷)

.Your browser does not support the audio tag

عرض شد که شهید صدر(رحمه الله) فرمودند اگر میان دو واجب تضاد دائمی بود و ثالث هم داشت مثل اینکه بفرماید (اگر مسافرت کردی برو مسجد نماز بخوان) همچنین بگوید (اگر مسافرت کردی به قبرستان برو و فاتحه بخوان) این تضاد دائمی قرینه می شود که چون مولا هیچ کدام را مقید به دیگری نکرده است می خواسته مساوات یا اهمیت دیگری را نفی کند چون تضاد و تزاحم دائمی است و چنانچه واجب دیگری مساوی یا اهم بود لازم بود امرش را به عدم اشتغال به آن واجب مزاحم دائمی مقید می کرد لهذا ایشان در مورد تضاد دائمی تعارض جزئی را که مرحوم میرزا(رحمه الله)در همه موارد قائل بود در این جا قائل شده اند در دوره های گذشته ما اشکالی وارد می کردیم که بد نیست این جا هم آن را بیان کنیم .

اشکال : طبق مسلک سوم این جا هم تعارضی در کار نیست چون بالاخره ما در همه خطابات آن مقید لبی را داریم و از مقید لبی نمی توانیم دست بکشیم ولو به لحاظ واجبات مزاحم در تضادهایی اتفاقی و یا به عبارت دیگری قید قدرت که توسعه داده شده است به اعم از قدرت تکوینی و عدم اشتغال به واجب اهم یا مساوی را در همه خطابات داریم و وقتی که این قید لبی هست لازم نیست که مولا در مورد تضاد دائمی مجدداً قیدی را بیاورد و همان قید لبی کافی است.

پس اگر مراد شما این است که اگر ضد واجب دائمی مساوی یا اهم باشد می بایست عدم وجود ضد دائمی را قید کند این لازم نیست و همان قید عام این را هم شامل است بلکه اخذ قید عدم ضد دائمی بعنوانه صحیح هم نیست چون ممکن است ضد دائمی بعنوانه مرجوح باشد و آنچه که باید قید باشد همان عدم اشتغال به واجب مساوی یا اهم است چه تضادش دائمی باشد و چه اتفاقی ، و اگر باید مقید کند به عدم واجب مزاحم دائمی اهم یا مساوی این قید مشمول همان قید عام بوده که بر ضد دائمی هم صادق است و قید اضافی نمی باشد.

ص: ۴۷۶

به عبارت دیگر ما اهمیت را ، یا مدلول خود خطاب می دانیم و قید عدم اشتغال به مساوی یا اهم را قبول نداریم در این صورت در همه جا تعارض جزئی میان دو اطلاق خواهد بود حتی اگر تضاد اتفاقی باشد و مسلک دوم صحیح می شود نه سوم ولی اگر عدم اشتغال به واجب اهم یا مساوی را در تکالیف قید گرفتیم دیگر نیازی به اخذ قید دیگری در مورد تضاد دائمی نیست و این مقید به درد موارد تضاد دائمی هم می خورد و اگر ضد دیگر واجب باشد و اهم یا مساوی باشد واجب اول نسبت به آن اطلاق ندارد و اگر اهم یا مساوی نباشد و مرجوح باشد واجب اول اطلاق دارد پس دائمی بودن تضاد نمی تواند این مقید را نفی کند و تا این مقید لبی هست در مورد تضاد دائمی هم در فرض شک شبهه مصداقیه مقید می شود بله ، شارع عنوان عدم ذهاب به مسجد را اخذ نکرده است ولی نباید به این عنوان اخذ شود بلکه باید به عنوان واجب آخر مساوی یا اهم اخذ شود که اخذ شده است بنابر این قرینیتی –که می گوئید تضاد دائمی قرینه است که این واجب اهم است – به چه نکته ای است و از چه اطلاقی استفاده می شود ; اگر مقصود این است که از عدم تقیید به عنوان آن واجب مزاحم دائمی که قید اضافی بر مقید لبی است استفاده می شود .پاسخ آن است که چنین تقییدی لازم نیست بلکه صحیح هم نیست زیرا شاید

ضد واجب ، مرجوح باشد و آنچه که لازم است همان مقید لبی است که ضد دائمی را در بر می گیرد اگر مساوی یا اهم باشد و الاـ بایـد بتوانیم در موارد تزاحم و تضـاد اتفـاقی هم از عـدم تقییـد واجب به عـدم آن واجب مزاحم اتفاقی (بعنوانه) اسـتفاده اهمیت کنیم .

ص: ۴۷۷

اگر مقصود این است که چون تضاد و مزاحمت دائمی است اطلاق خطاب ظهور پیدا می کند در این که اهم است زیرا اگر اهم نبود مولا- باید لااقل تذکر می داد که آن مقید لبی در این جا صادق نیست چون تضاد دائمی و همیشگی است و این مقدار را باید می گفت که آن قید لبی که اخذ شده است در این جا موجود نیست هر چند این تقیید اضافی و دیگری نباشد تضاد دائمی قرینیت دارد بر این مقدار که صغرای آن قید در مورد تضاد دائمی موجود نیست پس نمی خواهیم تقیید زائدی را نفی کنیم بلکه از این سکوت در موارد تضاد دائمی استفاده می شود که آن ضد واجب و مزاحم دائمی نه مساوی است و نه اهم و الّا لازم بود تذکر داده می شد که مصداق آن قید لبی است زیرا همیشه هست و مورد ابتلای مکلف می باشد و باید این مقدار را بیان می کرد و چون بیان نکرده است کشف می شود که این واجب اهم است و او نه مساوی است و نه اهم و چون این اطلاق در دو طرف هست تعارض میان دو اطلاق شکل می گیرد اگر مقصود این است جواب می دهیم که اولاً : این بیان اطلاق را مقامی اثبات می کند نه اطلاق لفظی زیرا که اطلاق لفظی علی کل حال مقید است به آن قید لبی مانند جائی که تصریح به آن مقید لبی شود و بگوید (اذا دخلت بلداً فی السفر فصلّ فی مسجد البلد ان لم تشتغل بواجب مساوی او اهم) که شامل واجب مزاحم دائمی هم می شود.

ثانیاً : این اطلاق مقامی در جائی تمام است که هر دو واجب در یک خطاب متصل با یکدیگر باشند یا دلیل آنها ناظر به هم باشد که در این صورت انعقاد چنین اطلاقی مقامی مخصوص به موارد تضاد دائمی هم نیست و در تضاد اتفاقی هم در صورت اتصال دو خطاب با یکدیگر و یا ناظر بودن به یکدیگر این مطلب می آید و نکته همین توجه به خطاب دیگر و ناظر به آن بودن است.

بنابراین مجرد دائمی بودن ضد واجب قرینه نمی شود بر این که مولا با اطلاق ، می خواسته مساوی یا اهم بودن واجب مزاحم دائمی دیگر را نفی کند و اهمیت نسبت به واجبات دیگر نه از اطلاق مقامی نه در موارد تزاحم و تضاد اتفاقی و نه دائمی استفاده نمی شود مگر در مواردی که به جهت نکته دیگری مانند ناظر بودن احدالاطلاقین به دیگری یا متصل بودن دو خطاب با هم استفاده تنافی و تعارضی میان اطلاقین شود و شاهد بر آن این است که اگر دلیل واجب- واجب متزاحم - تصریح به آن مقید لبی داشت قطعاً چنین اطلاقی نخواهند داشت و تعارضی میان آنها احساس نمی شود و مقید لبی از این جهت همانند مقید لفظی است و فرقی با آن ندارد و خلاصه اینکه به برکت آن مقید لبی است که فرض شده است بین اطلاقین دو امر هم در موارد تضاد و تزاحم دائمی تعارض نیست و شاهد دیگر بر این مطلب این است که فقها در باب تزاحم و اجرای مرجحات باب تزاحم بین موارد تضاد دائمی و اتفاقی تفصیل نداده اند و مرجحات باب تعارض را در هیچکدام جاری نمی سازند .

ص: ۴۷۹

تنبیه دوم : آن است که مرحوم میرزا(رحمه الله) مواردی را از تزاحم استثنا کرده است و فرموده است که در آنها تزاحم نیست چون در آنها ترتب ممکن نیست و تزاحم فرع ترتب است.

ما قبلاً گفتیم که شرط ترتب این است که ۱-) ضدین ، ثالث داشته باشند و ترک احدهما مساوی با فعل دیگری نباشد که اگر ترک احدهما مساوی با فعل دیگری بود ترتب هم محال خواهد بود زیرا که امر به هریک ، مشروط به ترک دیگری هم لغو است و ۲-)یک شرط دیگر هم لازم است و آن این است که آن تکلیف مشروط به قدرت شرعی به معنای دوم یعنی عدم مانع شرعی و عدم فعلیت واجب دیگر نباشد یعنی اگر قدرت شرعی به معنای عدم اشتغال به واجب دیگر شد ، با امر مشروط و ترتبی منافات ندارد ولی اگر قدرت شرعی به معنای عدم مانع شرعی شد فعلی شدن آن واجب دیگر باعث رفع اصل تکلیف می شود و ترتب در آن معقول نیست مثل این که در باب حج گفته اند اگر پولی را که دارد واجب باشد با آن دین بپردازد خرج نفقه حج بر او واجب نمی شود و اگر حج برود این حج ، حجه الاسلام او حساب نمی شود چون با نفس تکلیف به اداء دین یا نفقه وجوب حج رفع می شود چون یکی از شرائط استطاعت در حج نبودن مصرف دیگری از برای آن پول است مانند وجوب انفاق بر عیال و یا ادای دین حال و این ها شرائط فعلیت اصل وجوب حج می باشد که اگر نباشد وجوب حج فعلی نمی شود پس ترتب جائی معقول است که اولا هیچ یک از دو خطاب مشروط به قدرت شرعی به معنای سوم نباشد چه به معنای دوم باشد یا نباشد و ثانیاً اینکه شرط دوم این است که ضدین لا ثالث لهما نباشد حال این دو شرط را باید در ذهن کنار هم دیگر بگذاریم و ببینیم مواردی را که مرحوم میرزا(رحمه الله)ذکر کرده است -که واقعاً ترتب در آنها ممکن نیست - خارج از تزاحم می شود و یا اینکه این چنین نیست و این بحث تطبیقی فقهی مناسبی است

تنبیه دوم باب تزاحم (۹۲/۰۳/۱۱)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در تنبیه دوم از تنبیهات باب تزاحم بود و گفته شد مرحوم میرزا(رحمه الله) در بعضی از موارد قائل است چون ترتب ممکن نیست بنابراین از باب تزاحم خارج می شود و برای هر کدام تطبیقاتی از فقه آورده و نکات باب تزاحم را در فروع فقهی تطبیق داده .

۱ ـ اولین مورد این است که احدالواجبین مشروط به قدرت شرعی باشد و دیگری نباشد در این جا گفته است از باب تزاحم خارج است زیرا که اصلا واجبی که مشروط به قدرت شرعی است ملاکش فعلی نیست و با فعلیت وجوب آن دیگری ، دیگر قدرت شرعی بر آن نیست و ملاک او نیز مرتفع خواهد شد و امر ترتبی دیگر به آن تعلق نمی گیرد چونکه مشروط به قدرت شرعی به معنای عدم المانع شرعی است و با فعلیت دیگری قادر شرعی نیست و هم خطابش و هم ملاکش مرتفع است - چه واجب اول را امتثال کند و چه نکند - البته ایشان در این مقام تعبیری دارد که وقتی در واجبی قدرت شرعی اخذ شده است دیگر ملاک هم ندارد و با فعلی نبودن ملاک امر ترتبی هم ممکن نیست .

اشکال : در این جا مرحوم آقای خوئی(رحمه الله) به تعبیر مرحوم میرزا(رحمه الله) اشکالی دارند که ما از کجا می توانیم ملاک را احراز کنیم؟ از ادله خطاب شرعی و اطلاق امر می توانیم استفاده کنیم و تمسک به امر در طول احراز ملاک نیست بلکه احراز ملاک از راه اطلاق خطاب است و امر ترتبی چون که علی القاعده است لهذا منوط به احراز ملاک در مرتبه سابقه نمی باشد و الا دور لازم می آید و در هیچ مورد اثبات ترتب ممکن نخواهد شد.

ص: ۴۸۱

پاسخ اشکال : این اشکال بر مرحوم میرزا(رحمه الله) وارد نمی باشد زیرا معلوم نیست که مقصود ایشان این مطلب باشد بلکه مقصودشان آن است که اگر قدرت شرعی به معنای عدم المانع الشرعی در احد التکلیفین اخذ شود دیگر امر ترتبی هم معقول نیست زیرا که با فعلیت واجب دیگر اصل وجوب و ملاک واجب مشروط به قدرت شرعی به این معنا مرتفع خواهد بود زیرا که چنین تقییدی بیش از مقید قدرت عقلی است و نه خطاب و امر فعلی خواهد بود و نه ملاک دیگر حتی به نحو ترتب و مشروط .

حاصل اینکه اگر مقصود از قدرت شرعی معنای دوم باشد که احدالتکلیفین مشروط به این باشد که اصلاً تکلیف دیگر فعلی نباشد و جائی که تکلیف دیگر فعلی است با فعلیتش رافع باشد نه با امتثالش در این جا دیگر امر مشروط و ترتب معقول نیست و وقتی این معنی از قدرت در ملاک هم اخذ شده باشد دیگر کاشف ندارد و شاید کلام مرحوم میرزا(رحمه الله) هم ناظر به این نکته است که می گوید در این صورت ملاکش هم قابل اثبات نیست .

پس اگر مقصود ایشان از قدرت شرعی ، معنای دوم باشد اشکال به ایشان وارد نیست زیرا ایشان احراز ملاک را در ترتب شرط نکرده است بلکه می گوید جائی که قدرت شرعی به معنای عدم مانع شرعی اخذ شده باشد اصل خطاب مرتفع است و

چنین واجبی در تزاحم با واجب دیگر قرار نمی گیرد و اما اگر قدرت شرعی به معنای عدم امتثال و اشتغال به دیگری باشد امر ترتبی معقول است و این همـان فرض مرحوم آقای خویی(رحمه الله)است که با امر ترتبی که علی القاعـده است منافاتی نـدارد بلکـه برعکس امر ترتـبی کـاشف از فعلیـت ملاـک در صـورت عـدم اشـتغال بـه آن واجب است بنـابراین گویـا هریـک از دو بزرگوار ناظر به معنائی از قدرت شـرعی غیر از منظور دیگری می باشـند ; کلام مرحوم میرزا(رحمه الله) ناظر به قدرت شـرعی به معنای دوم است و آقای خوئی(رحمه الله)ناظر به قدرت شرعی به معنای اول است ولذا وجوب ترتبی علی القاعده است.

البته آقای خوئی(رحمه الله) در دراسات هم این مطلب را ذکر کرده انـد که حاصل مطلب این می شود جائی که احدالتکلیفین مشـروط به قدرت شـرعی به این معنای باشد که احد التکلیفین با فعلیت خود ، هادم و رافع خطاب و ملاک واجب دیگر باشـد در این جا ترتب معقول نیست و تکلیفی که مشـروط به قدرت شرعی به این معنا شده است داخل در تزاحم نمی شود و در این جور موارد مکلف حتی اگر نخواست واجب دیگر را امتثال کنـد امر ترتبی دیگری نـدارد و اگر آن را انجام دهـد یقع باطلا و در این رابطه مرحوم میرزا(رحمه الله) مثال هایی آورده است.

مثال اول : بحث وضو است که گفته شده است قدرت شـرعی در آن اخذ شده است که اگر آب داشت و انسان یا حیوان تشنه ای هم بود که اگر به او نرسانـد مریض می شود یـا می میرد در این جـا اگر وجوب حفـظ نفس محترمه را امتثال نکرد و وضـو گرفت گفته شده که وضو و یا غسل او باطل است چون وجوب وضو مشـروط به عدم مانع شرعی است و این یکی از تطبیقات مورد اول قرار داده شده است .

نقـد مثال: البته کبرای آن درست است که اگر جائی یکی از دو واجب مشـروط به عـدم مانع شـرعی شد دیگری امر ترتبی هم ندارد و این صحیح است ولی تطبیق آن بر وضو صحیح نیست و این تطبیق قابل قبول نیست و در این مساله باید قائل به صحت وضـو شـویم یعنی مکلـف اگر عصـیان کرد و آب را بـه تشـنه نـداد اگرچه گنـاه کرده است و فرضـا در یـک زمـان هم باشـد وضوئش صـحیح است. البته اگر در دو زمـان باشـد و آن حیوان مثلاًـ مرده باشـد که قطعا وضو صـحیح است زیرا احـدالامرین ساقط شده است و از باب تضاد و تزاحم خارج می شود. اشکال بر مرحوم میرزا(رحمه الله) از دو جهت است .

اشکال اول : اشکال مبنائی و فقهی است که در باب وضو هست که ما قائل به استحباب نفس وضوء هستیم که حتی اگر وضوء هم مشروط به قدرت شرعی - به معنای عدم المانع - شرعی باشد امر نفسی استحبابی به وضوء مشروط به آن نیست و به نحو ترتب شامل وضوء در مانحن فیه می شود و نماز با طهارت انجام گرفته و صحیح خواهد بود هر چند امر به حفظ نفس محترمه را عصیان کرده است زیرا که امر استحبابی به وضوء غیر از امر وجوبی است و مقید بودن امر وجوبی مستلزم مقید بودن امر استحبابی نمی شود و به اطلاق آن اخذ می شود و صحت وضو را - ولو به نحو ترتبی و مشروط - اثبات می کند که علی القاعده است .

اشکال دوم : از ادله وجوب وضو و غسل قدرت شرعی به معنای دوم استفاده نمی شود بلکه قدرت شرعی به معنای اول را هم استفاده نمی کنیم و صغرای مساله این تطبیق تمام نیست زیرا که از کجا استفاده کردید که قدرت شرعی شرط در طهارت مائیه است اگر از این که چون برای آن بدل قرار داده شده است استفاده کردید که قبلا گفتیم جعل بدل دلیل بر شرعی بودن قدرت در امر به مبدل نمی شود و اگر قدرت شرعی به این معنا را از آیه وضو و غسل استفاده می کنید چون در آیه دو نکته آمده است ۱-) یکی اینکه اگر واجد آب نباشید تیمم واجب است (فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً) و این تقسیم وظیفه است و تقسیم قاطع شرکت است یعنی وظیفه فاقد آب تیمم است و واجد آب وظیفه اش طهور مائی است و ۲-) نکته دوم این که فاقد و واجد بودن به تنهائی موضوع نیست بلکه عدم قدرت بر استعمال آب موضوع تیمم است چون که گفته است (وَ إِنْ كُنْتُمْ مَرْضى أَوْ عَلى سَفَرٍ) و این ، یعنی موضوع اعم است و موضوع وجدان و عدم وجدان آب نیست بلکه امکان استعمال و عدم امکان استعمال آب است پس قدرت و تمکن بر استعمال آب در وجوب وضو و غسل اخذ شده است و از آن استفاده می شود که قدرت در ملاک دخیل است و شرعی است حاصل اینکه اگر استفاده قدرت شرعی از این نکته ها می باشد پاسخش روشن است و چند اشکال بر آن وارد است که ذیلاً به آنها اشاره می کنیم.

۱ ـ قبلاً عرض شد که زمانی از اخذ قدرت در موضوع امر استفاده می شود که در ملاک دخیل است که نکته دیگری برای ذکر قید قدرت در کار نباشد چون قدرت لباً در هر خطاب و امری اخذ شده است و هر واجبی مشروط به قدرت است و نمی شود از مجرد ذکر آن در لفظ استفاده کرد که در ملاک دخیل است مگر نکته لغویت و تاسیسیت در کار باشد که گفتیم این نکته در صورتی است که وجه دیگری برای ذکر آن قید نباشد و یکی از نکات دیگر این است که شارع قید را برای وظیفه دوم گفته باشد که در اینجا امر به تیمم است زیرا که قید سفر و مرض را در دومی یعنی امر به تیمم اخذ کرده است و این یعنی حتی اگر قدرت در ملاک دخیل هم نباشد چون که می خواهد وظیفه دوم را برای عاجز بیان کند در این موارد باید آن را ذکر کند و دیگر ظهور در تاسیسیت و دخل قدرت در ملاک محقق نمی شود.

حاصل اینکه شارع قدرت را برای وجوب وضو اخذ نکرده است تا از آن تأسیسیت استظهار شود بلکه عدم قدرت را از برای وجوب تیمم آورده و از اینکه تقسیم قاطع شرکت است کشف کردیم که وجوب وضوء در غیر آن است و ذکر چنین قید قدرتی ظهور در تاسیسیت و دخل در ملاک ندارد و این که قدرت در ملاک وجوب وضوء و غسل هم شرط باشد از اینکه تقسیم قاطع شرکت است استفاده نمی شود و نفی ملاک در فرضی که قادر نباشد استفاده نمی شود و امر ترتبی که علی القاعده است ثابت می شود.

۲-اگر فرضاً کسی استظهار کرد که قدرت در ملاک دخیل است ولی کدام قدرت ؟ گفتیم چون مرض را هم در آیه عطف کرده است بر سفر و مقصود اوسع از وجدان و عدم وجدان است و جائی که آب هست ولی قادر بر استعمال نیست را هم شامل می شود ولی این نکته، تنها قدرت تکوینی را در ملاک دخیل خواهد کرد نه قدرت شرعی را زیرا که نگفته است (ان کنتم مرضی او وجب علیکم واجب آخر) بلکه تنها مرضی را گفته است که توسعه می دهد از عدم وجدان به عدم امکان استعمال آب به جهت عجز و مشقت تکوینی مثل مرض نه قدرت شرعی بلکه نمی تواند استفاده شود که اشتغال به واجب دیگر هم رافع ملاک باشد پس از توسعه ذکر شده در آیه دخل قدرت شرعی در ملاک نه به معنای اول استفاده می شود و نه معنای دوم ، بلکه همان دخل قدرت تکوینی در ملاک که در موارد تزاحم محفوظ است نسبت به هر دو استفاده می شود که آن هم مانع از امر ترتبی نمی باشد.

بنابراین وجوب وضوء یا غسل به نحو ترتب در فرض عصیان حفظ نفس محترمه فعلی خواهد بود و طهور مائی صحیح است حتی در این موارد.

ثالثاً: اگر کسی قائل به اطلاق ماده و یا عدم تبعیت دلالت التزامی از مطابقی در حجیت شود _ مانند مرحوم میرزا(رحمه الله) - در صورت اجمال آیه شریفه از نظر دلالت بر أخذ قدرت شرعی در موضوع طهارت مائی چنانچه قدرت شرعی به معنای اول باشد این اجمال مانع از اطلاق مثبت امر ترتبی نیست ولی اگر به معنای دوم باشد مانع از آن می شود ولیکن تمسک به اطلاق ماده و یا دلالت التزامی بر ملاک ، طبق مسلک مرحوم میرزا(رحمه الله)ممکن است زیرا که قید قدرت در مدلول ماده اخذ نشده است تا مقید اطلاق ماده بلحاظ محمول دوم آن- یعنی ملاک - باشد و همچنین مقید لفظی متصل هم نیامده است تا دلالت التزامی منعقد نشود زیرا که تقسیم به لحاظ وظیفه مصلی است نه به لحاظ اصل امر به طهور مائی که ما بالملازمه عقلی و از باب این که تقسیم وظیفه قاطع شرکت در وجوب است ، مقید بودن امر به وضوء و غسل را استفاده کردیم و این نکته همان مقید عقلی قید قدرت است که فرض مرحوم میرزا(رحمه الله) بر این است که مقید منفصل است و مانع از انعقاد دلالت التزامی نمی شود و تنها وجوب را که مدلول مطابقی امر است قید می زند نه بیشتر بنابراین طبق این دو مبنای اطلاق ماده و عدم سقوط دلالت التزامی بر ملاک در موارد عجز ، ملاک در طهور مائی در ما نحن فیه در فرض عصیان واجب دیگر اثبات خواهد شد و قدرت شرعی نفی می شود.

بله، کسی که این دو مبنا را قبول ندارد این اشکال بر او وارد نیست پس تطبیق اول درست نیست و دلیل وجوب طهور مائی وضو و غسل مشروط به قدرت شرعی نه به معنای اول است و نه به معنای دوم و اگر عصیان کرد و آب را به تشنه نداد و با آن وضو یا غسل کرد طهورش درست است .

ادامه بحث قبل(۹۲/۰۳/۱۲)

.Your browser does not support the audio tag

مثال دوم : تطبیق یا مثال دومی برای مورد اول- یعنی جائی که احدالتکلیفین مشروط به قدرت شرعی به معنای دوم باشد- جائی است که وضو و غسل به عنوان دیگری حرام باشد یعنی از موارد اجتماع امر و نهی قرار گیرد مثلا وضوء با آب غصبی بود یا آبی بوده که ضرر داشته به حدی که اضرارش حرام است یعنی یک فعل است که دو عنوان دارد به یک عنوان حرام است و به عنوان دیگری واجب ، که اگر قائل به امتناع اجتماع امر و نهی شدیم و گفتیم تعدد عنوان کاشف از تعدد معنون نیست ، در باب تعارض داخل می شود ولی اگر قائل به جواز اجتماع امر و نهی شدیم و گفتیم ترکیب انضمامی است و تعدد عنوان باعث تعدد معنون می شود در این صورت دو فرض متصور است :

۱-) یک فرض این است که - در مثال غصب - آب دیگری هم باشد که مباح است و یا در مثال ضرر آب ولرم است و به عبارت فنی مندوحه است و غیر از فرد محرم فرد مباحی موجود است که می شود واجب را در ضمن آن امتثال کرد.

۲-) فرض دیگر این که مندوحه نباشد و منحصر در این آب باشد و آب دیگری نیست .

ص: ۴۸۷

در صورت وجود مندوحه - فرض اول - نه تعارض است و نه تزاحم ; تعارض نیست چون قائل به جواز اجتماع امر و نهی هستیم و تزاحم هم نیست چون آنچه واجب است وضو گرفتن با یکی از دو آب است و جامع وضو واجب است نه خصوص این آب ، جامع هم با ترک حرام تزاحمی ندارد و قبلا در بحث واجب موسع و مضیق گفتیم هر جا واجب موسع و جامع باشد با واجب مضیق تزاحم ندارد و اگر فرد مزاحم با واجب مضیق را هم بیاورد صحیح واقع می شود البته در آنجا اعلامی مثل مرحوم میرزا(رحمه الله) فرمودند نسبت به فرد واجب موسع تزاحم است و امر ترتبی می خواهیم که اگر این را قائل شدیم نسبت به فردی که در زمان مضیق انجام می گیرد نیاز به امر ترتبی داریم ولی چون این مبنا صحیح نبود و صحیح حرف محقق ثانی(رحمه الله) بود گفتیم که امر ترتبی هم نمی خواهیم و امر بر جامع است که نه تنافی و تعارض است و نه تزاحم و جامع مقدور است - هم شرعا و هم عقلا- و مثال از برای ما نحن فیه نیست.

اما اگر مندوحه در کار نباشد - فرض دوم - و آب منحصر در آب مغصوب یا مضر باشد در این صورت آن مثال و تطبیق محل بحث ما می شود و مثال دومی برای جائی می شود که قدرت در احدالواجبین شرعی باشد که بنابر جواز اجتماع هم اگر کسی بخواهد با این آب وضو بگیرد وضو او صحیح نیست زیرا که قدرت در وجوب وضوء یا غسل شرعی است و حرمت در فرد مزاحم رافع قدرت شرعی بر وضوء است و شبیه امر به وجوب سقی آب به حیوانی است که اگر به او آب ندهند می میرد

و چه طور آنجا گفتیم که وجوب سقی رافع قدرت شرعی بر وضوء است این جا هم همین گونه است چون به عنوان دیگری فعل وضو حرام است و مندوحه هم نیست پس مکلف قدرت شرعی بر وضوء ندارد یعنی اصل وجوب وضو با فعلی شدن حرمت غصب ، نفی می کند .

ص: ۴۸۸

البته همان دو اشکالی که در تطبیق گذشته گفته شد این جا هم وارد است یکی این که قدرت شرعی به معنای عدم المانع شرعی در وجوب وضو اخذ نشده است و اگر قدرت شرعی هم اخذ شده باشد امر وجوبی به وضو و غسل ساقط است ولی ادله استحباب نفسی وضو مطلق است و در دلیلش قید قدرت نیامده است و اطلاقش شامل مورد وجود تکلیف دیگری هم می شود در فرض عدم اشتغال به آن تکلیف و کسی نگوید اگر امر وجوبی مشروط شد به قدرت شرعی ، باید امر استحبابی به طریق اولی مشروط شود چون که می گوئیم امر وجوبی به خاطر تسهیل ممکن است مقید شده باشد به قدرت شرعی ولی امر استحبابی مطلق باشد.

بله ، ممکن است کسی از ادله وضو استفاده کند که وضوی مستحبی همان شرائط وضوی واجب را داراست به نکته ای که در باب عبادات استحبابی گفته می شود که شاید درست هم باشد و این جا هم گفته شود که ادله عبادات استحبابی ناظر به فرد واجب از آن عبادت است یعنی ادله استحباب عبادات و مرکبات شرعی مثل نماز ، وضو ، حج و غسل - که هم فرد استحبابی دارد و هم فرد وجوبی - ظهور در آن دارد که همان مرکب عبادی واجب را با همان شرایط و قیود در مورد استحباب مشروع می کند و با همان ماهیت و همان شرط و شروط می شود مستحب و ادله استحباب مرکبات عبادی ناظر به آن مرکب عبادی واجب است با شرائطش الا ما خرج به الدلیل پس همان وضوئی که واجب می شود و قدرت شرط در وجوب آن است مستحب می شود.

پس همانگونه که اگر عـذر شـرعی داشت طهور او تیمم است نه آب در مورد اسـتحباب هم همین گونه است و جایی که مانع شرعی هست دلیـل اسـتحباب هم این جـا را نمی گیرد که این یـک نکته فقهی است و لازم است در فقه بحث شود و اشـکال فقهی که دیروز کردیم که دلیل استحباب کافی است در این صورت دیگر اطلاقش تمام نیست.

همچنین در اینجـا یـک بحث فقهی دیگری هم هست که اگر کسـی از ادله تشـریع طهور از حـدیث یعنی آیه وضوء و غسل و تیمم و یا روایات وارده این اسـتفاده را کرد که در صورت عدم قدرت بر وضو و غسل تیمم مطهِّر است نه وضوء و غسل و این که هر جا وجوب طهور مائی ساقط باشـد و مسوغ تیمم باشـد ،تیمم و تراب مطهر است نه وضوء و آب یعنی تقسیم مذکور از برای مطهریت باشـد نه حکم تکلیفی وجوب وضوء و وجوب تیمم در این صورت نیز هر جـا که مسوغ تیمم حاصـل شود مثلاً جـائی که واجب مزاحم با وضوء و یا غسل اهم باشـد دیگر آب مطهر نیست بلکه تنها تیمم و تراب مطهر است و این لازمه اش عـدم وجوب امر مشـروط به طهور مـائی است و نتیجه اش همـان اخـذ قـدرت شـرعی به معنای دوم در موضوع امر به وضوء و غسـل است که اسـتفاده این مطلب از آیه تشـریع وضـوء و غسـل و تیمم و روایـات وارده در رابطه بـا آن نیـاز به بحث فقهی و استظهاری دارد.

ادامه بحث قبل(۹۲/۰۳/۱۳)

.Your browser does not support the audio tag

تطبیق سوم : تطبیق سوم از مورد اول در جـائی است که وضو یـا غسـل متوقف بر یـک مقـدمه محرمه ای شود مثلاً آب مباحی است در یـک ظرف مغصوبی که بایـد آب را از ظرف بردارد و بـا آن وضو بگیرد و این جـا وضو یـا غسل متوقف می شود بر یک مقـدمه محرمه و وقتی وضو یا غسل مقـدمه محرمه ای داشـته باشـد قـدرت بر وضو ندارد چون در وضو و غسل عدم مانع شرعی اخذ شده است پس وجوب ساقط است البته در جائی که مندوحه ای ندارد که اگر عصـیان کند و وضو بگیرد وضویش باطل است این تطبیق سوم مرحوم میرزا(رحمه الله)برای بطلان تزاحم به جهت عدم امکان ترتب در صورت اخذ قدرت شـرعی در آن می باشد.

ص: ۴۹۰

این فرع فقهی فروضی دارد و باید این فروض را از هم جدا کرد و تطبیق خوبی است در این جا سه فرض هست:

فرض اول : این است که مکلف بخواهد با این آبی که در ظرف مغصوب است وضوی ارتماسی بگیرد نه این که آب را بیرون بیاورد و بعـد بر روی صورت و دست بریزد اگر وضوء ارتماسـی باشـد مصداق اجتماع امر و نهی می شود زیرا که خود وضو ، تصـرف در مغصـوب و مصـداق غصب می شود و از مصـادیق تطـبیق دوم می گردد که اگر امتنـاعی شـدیم باطـل است و اگر اجتماعی شدیم بحث های سابق می آید و لذا امتناعیون در وضوی ارتماسی قائل به بطلان شده اند.

فرض دوم : این است که آب را کلاًـ در یـک ظرف دیگر بریزد و از ظرف مبـاح وضـو بگیرد که این تصـرف در غصب کرده است ولی این فرض خـارج از بحث است و قطعـا پس از تصـرف در غصب و نقـل آب به ظرف دیگر وضـو گرفتنش از ظرف

مباح - چه ارتماسی و چه ترتیبی - جایز است و نه تزاحم است و نه تعارض ; تزاحم نیست ، چون در زمان اول حرام را انجام داد و حرمت ساقط شده است و در زمان دوم واجب را انجام می دهد و فرض تزاحم در یک زمان است و تعارض هم نیست چون وضو تصرف در غصب نیست .

فرض سوم : محل بحث است و آن این است که از همان آب مباح در ظرف مغصوب به نحو ترتیبی وضو بگیرد یعنی یک غرفه بردارد و روی صورتش بریزد و غرفه غرفه بردارد و وضوی ترتیبی بگیرد در این جا بحث شده است و گفته شده است آنچه که وضو است فعل بعدی است و گرفتن آب ، تصرف در غصب هست ولی وضو نیست و از مقدمات خارجی تکوینی وضو است و غسل وجه و غسل یدین ، وضو است که فعل دیگری است که بعد از گرفتن آب انجام می گیرد پس واجب با حرام با هم جمع نشده اند و حرام مقدمه واجب است و هر غرفه ای از آب را که می گیرد حرام است ولی وضو نیست و وضو غسلات بعد از آن است که بعد از سقوط حرمت انجام می گیرد حال آیا این وضو صحیح است.

مرحوم میرزا(رحمه الله) در این جا فرموده است که وضو صحیح نیست چون هنوز حرمت فعلی است و هر دستی که می زند یک تصرف در غصب و حرام است و حرمت که موجود باشد چون قدرت شرعی در وجوب وضو اخذ شده است با وجود حرمت ، قدرت شرعی بر وضوء نیست و در نتیجه وضو امر ندارد و این وضو باطل است .

بله ، اگر قدرت شرعی در وضو اخذ نشده بود وضو درست بود و مثل باقی موارد تزاحم می شد که اگر در طول ارتکاب حرامی واجبی را انجام داد می تواند به نحو مشروط و ترتبی ماموربه باشد اما اگر قدرت شرعی در واجب اخذ شده باشد مصداق و تطبیق سومی برای مورد اول می شود با این که وضو با غصب متحد نیست و غصب ، برداشتن آب است و وضو ، غسل وجه و یدین است و هم عنوان ها و هم معنون ها از یکدیگر جدا هستند.

اشکال : در این جا مرحوم آقای خوئی(رحمه الله) به مرحوم میرزا(رحمه الله) اشکالی وارد کرده است که اگر قدرت شرعی هم در امر به وضوء و غسل اخذ شده باشد باز وضو یا غسل صحیح است چون اخذ قدرت شرعی هم مثل قدرت عقلی است و قدرت عقلی بیش از این نیست که در زمان امتثال ، قدرت عقلی لازم است نه از قبل آن و این جا نسبت به هر غسلی در زمان انجام آن عقلاًـ و هم شرعا قدرت محفوظ است ; عقلاًـ که روشن است و شرعاً هم چون قبلش غرفه آب را که حرام است انجام داده و حرمتش ساقط شده است و نسبت به غسل یا مسحی که می خواهد انجام دهد قدرت شرعی هم محفوظ است و نسبت به جزئی که می خواهد از مرکب وضوء یا غسل انجام دهد دیگر آن فعل هم عقلا مقدور است و هم شرعا و مقدمه حرامش انجام گرفته است و حرمتش ساقط شده است مانند جائی است که کل آب را ابتدا اخذ کند و در ظرف مباحی قرار دهد و بعد با آن وضو یا غسل کند.

پس قـدرت شـرعی هم در اینجا به وزان قـدرت عقلی در ملاک دخیل است و دفعی نیست و تـدریجی است و قـدرت شـرعی تـدریجی بر اجزا واجب - که وضو یـا غسـل باشـد - ایجاد می شود و این کافی است و حفظ قـدرت شـرعی تـدریجی به نحو شرط متاخر ، شـرط فعلیت امر به وضوء یا غسل می شود و شارع می گوید اگر این قدرت شرعی را در حین امتثال اجزاء عمل داشتی مامور به وضو هستی و قدرت شرعی به نحو شرط متاخر به نحو ذکر شده موجود است .

اشـکال شـهید صدر(رحمه الله) : این اشـکال هر چند که ثبوتاً معقول و فنی است ولی شـهید صدر(رحمه الله) اشکالی اثباتی را وارد کرده است که این خلاف ظاهر دلیل اخـذ قـدرت شـرعی به معنای دوم است یعنی جائی که قدرت شـرعی به معنای عدم المـانع شـرعی اخـذ می شود معنـایش آن است که نبایـد بالفعـل مانع شـرعی باشـد و مکلف به ترک چیزی که مانع تحقق آن واجب است نباشـد نه اینکه در آینده و بعد از گذشت برخی از اجزاء آن واجب نباشد یعنی عدم المانع الشـرعی به نحو مقارن اخذ می شود نه به نحو شرط متاخر .

چرا ، اگر هر جزئی از واجب ، مسـتقل و انحلالی بود و یک واجب نبود این مطلب فوق صـحیح بود لیکن اجزاء غسل و وضوء یـک واجب ارتباطی هسـتند و یک وجوب می خواهـد برای همه آن اجزاء دفعهً فعلی شود که مشـروط به عـدم المانع در حین فعلیت آن است .

لیکن ما در اصل قدرت شـرعی در وجوب وضوء و غسل اشکال کردیم و گفتیم که اولاً: قدرت شرعی در آن اخذ نشده است و ثانیاً: اگر هم قدرت شرعی در وجوب وضوء یا غسل اخذ شده باشد در امر استحبابی به وضو قدرت شرعی اخذ نشده است.

این سه تطبیق همه مربوط به وجوب وضو و غسل بود بنابراین که قدرت شرعی به معنای دوم در آنها اخذ شده باشد و بدین ترتیب مورد اول از موارد عدم امکان ترتب تمام می شود.

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



